LIBRARY IN PRINCETON
JAN 10 1915
THEOLOGICAL SEMINARY

BL1625
.S6G21

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/losdiosesyelpeca00garc

LOS DIOSES Y EL PECADO EN BABILONIA

BIBLIOTECA «LA CIUDAD DE DIOS»

6

LOS DIOSES Y EL PECADO EN BABILONIA. Olegario García de la Fuente, O. S. A.

OCT 7 1974
THEOLOGICAL SEMINA

OLEGARIO GARCIA DE LA FUENTE, O. S. A.

LOS DIOSES Y EL PECADO EN BABILONIA

EL ESCORIAL
1961

NIHIL OBSTAT: DR. GONZALO DÍAZ, O. S. A., Censor de la Orden. IMPRIMI POTEST: P. GERMÁN FERNÁNDEZ, O. S. A., Prior Provincial, San Lorenzo de El Escorial, 24-XI-1960. NIHIL OBSTAT: DR. BENITO CELADA, O. P., Censor diocesano. IMPRIMATUR: † JUAN, Obispo Aux. y Vic. Gen. Madrid, 24-XII-1960.

N.º R. 730-61
Depósito legal: M. 2.116.—1961

Imprenta Sáez - Buen Suceso, 14 - Madrid

AL LECTOR

La concepción que el hombre se forja del pecado y la experiencia que del mismo en su vida obtiene es, sin duda, uno de los factores que condicionan y aclaran muchas de sus manifestaciones religiosas. Esto explica que el estudio de la existencia, origen y valor de la conciencia del pecado sea uno de los capítulos centrales de la Historia de las Religiones.

Si ahora dirigimos nuestra atención a la vida religiosa del hombre babilónico, la importancia de tal estudio sube de punto. Veremos en el curso de la obra la intensidad y universalidad que la conciencia del pecado alcanzó en ese pueblo, caracterizando profundamente su psicología religiosa. La abundancia de textos penitenciales —salmos, oraciones, himnos, plegarias a los dioses, textos conjuratorios...— que han llegado hasta nosotros es un índice claro de lo dicho. No es, pues, de extrañar que ya desde el primer momento de su publicación se hayan sucedido sin interrupción estudios sobre el contenido religioso de tales documentos y algunos, en particular, sobre la idea misma del pecado.

De temas tan interesantes poco o nada se ha dado a conocer en nuestra Patria. Las páginas que siguen quieren ser una modesta aportación a la vulgarización de estos temas en lengua castellana, recogiendo en síntesis lo mucho que otros han dicho en numerosas publicaciones de consulta difícil y penosa y, a veces, inasequible para nuestros lectores. Hemos intentado presentar al público culto y, en especial, a los biblistas españoles una

visión de conjunto de los problemas que suscita la conciencia del pecado en el pueblo babilónico y el influjo en su psicología religiosa. No escribimos para especialistas. Tratando de ofrecer una síntesis, es natural que muchos puntos concretos no hayan quedado desarrollados con la amplitud deseada. Somos los primeros en reconocer los numerosos fallos y lagunas que presenta nuestra obra. Los más entendidos que nosotros sabrán disculparnos en atención al largo uso que hemos hecho de sus obras y a lo mucho que les debe este trabajo.

Nuestro estudio se centra en torno a la idea del pecado, ya en su aspecto objetivo —noción o concepto—, ya desde el punto de vista subjetivo —conciencia del mismo—, agrupando alrededor de él los principales temas que presenta, en particular acerca de su retribución y efectos. En función misma de la noción de pecado hemos esbozado en un capítulo una síntesis del ideal moral del pueblo babilónico. Estando las cuestiones tan íntimamente ligadas serán inevitables las repeticiones.

En la exposición podrá extrañar al lector la profusión de textos citados. Se debe a un doble motivo. En primer lugar, teniendo en cuenta la diversidad de soluciones, nos ha parecido la vía más segura para presentar con objetividad la nuestra el conducir al lector a través de los textos, creándole un ambiente adecuado con la citación y análisis de los mismos. En segundo lugar, con la intención de prestar algún servicio a los biblistas españoles, hemos procurado ofrecerles una selección, si bien incompleta, de los textos más característicos de cada clase, en los que se hallarán frecuentes puntos de contacto con la literatura hebraica penitencial. Algunos de estos puntos los hemos puesto de relieve expresamente.

Sólo nos queda expresar aquí nuestro agradecimiento a la "Fundación Juan March", que ha hecho posible con su ayuda la realización de este trabajo.

Real Monasterio de El Escorial.
Fiesta de los Reyes Magos, 1959.

O. García de la Fuente, O. S. A.

INTRODUCCION

Desde que a partir de la segunda mitad del siglo pasado se inició la publicación de los numerosos documentos religiosos encontrados en las excavaciones de la antigua Mesopotamia, los estudios sobre la religión y la moral babilónicas se han sucedido sin interrupción en número cada vez más crecido. Los problemas que suscitaron los nuevos descubrimientos, tanto desde el punto de vista de la historia de las religiones como de la evolución de las ideas morales y religiosas dentro del mismo pueblo asirio-babilónico, fueron muchos y muy importantes.

Los temas del pecado y de la moralidad no podían quedar ausentes. Los numerosos salmos penitenciales, los himnos a los dioses y las oraciones de expiación privada, así como las varias series de textos mágicos y encantatorios, encontrados y cuidadosamente publicados, pusieron en manos de los investigadores un rico arsenal de información sobre la vida moral y religiosa de los antiguos sumerios y acadios, sobre sus ritos expiatorios, sentimiento penitencial y demás cuestiones conexas con la idea del pecado. Los trabajos, unos se interesan más en poner de relieve la forma literaria y el modo de composición de los nuevos documentos, y otros en el examen del contenido teológico y moral. De aquí surgieron interesantes estudios comparativos de historia de las ideas morales en la antigüedad semítica. El Antiguo Testamento ocupó naturalmente un puesto de primer orden. Pero las pretendidas aproximaciones literarias y doctri-

nales de los textos suméricos y babilónicos al Antiguo Testamento no podían menos de suscitar vivas polémicas.

Prescindiendo de esto, el centro principal de atracción, y también de discusión, fué siempre el concepto mismo de pecado para los babilonios. Porque en realidad, el problema arduo para el investigador es el siguiente: ¿Han llegado los antiguos babilonios al verdadero concepto de pecado? Para que pueda hablarse propiamente de pecado se requiere que toda acción, pensamiento o deseo contrarios al orden moral sean juzgados por la conciencia como malos y reprobables porque y en cuanto se oponen a la voluntad de Dios. Si existe este doble aspecto de relación mediata o inmediata a la voluntad divina y a la conciencia individual, el concepto de pecado adquiere un carácter moral-religioso. Cualquiera de los dos que se hallen ausentes, la idea entra en el terreno de la magia.

La conciencia de culpabilidad juega aquí un papel de primer orden. Ella es la que permite apreciar el sentido de la oración penitencial y enjuiciar su valor religioso. De ella depende la autenticidad del sentimiento de la ofensa de Dios y, en una palabra, la idea del pecado como mal moral.

Como la toma de posición frente a cualquiera de estas cuestiones lleva necesariamente consigo la aceptación o negación de todas las consecuencias que de ellas se derivan, antes de exponer nuestro punto de vista queremos presentar el de los demás para que el lector pueda juzgar por sí mismo y tenga a la vez una visión de conjunto de todos los problemas.

Las respuestas de los eruditos al problema del pecado en la religión asirio-babilónica no son ni unánimes, ni fácilmente conciliables. Aparte de no pequeñas divergencias en la explicación de los detalles, se distinguen dos posiciones fundamentales diametralmente opuestas que, a falta de otra expresión más feliz, vamos a denominar pesimista y optimista. La primera es la de aquellos que niegan la presencia en la religión babilónica de una verdadera conciencia del pecado, no admiten una base religiosa a las ideas morales, separan las enseñanzas éticas de los deberes religiosos y ponen en duda o simplemente niegan el valor de la concepción babilónica del pecado y de la moral.

Para Seeger (1), por ejemplo, es un hecho que en la literatura babilónica no hay testimonios de un genuino sentimiento penitencial, ni de una verdadera conciencia del pecado. No obstante, continúa Seeger, puede admitirse que han existido en Babilonia personalidades que han reconocido en el pecado una potencia enemiga de Dios, que ejerce un gran influjo en la formación de la vida humana. La trascendencia del mismo para la vida, tanto del individuo como de la colectividad, es reconocida en Babilonia, y por eso, la obediencia a las leyes de los dioses es considerada como uno de los mayores bienes; pero "en ninguna parte se encuentra el más mínimo vestigio para afirmar que la ley moral como tal representa el máximo valor" (2). El pecado en la religión babilónica no es, pues, más que "una acción consciente o inconsciente que pone al hombre en estado de excomunión, es decir, hace posible a un demonio apoderarse de él" (3).

De este mismo parecer es Castellino. Después de hacer suya la definición de Seeger que acabamos de citar, prosigue diciendo que este estado de excomunión según las ideas babilónicas puede ser causado por culpas éticas, como también por faltas sociales e incluso por conjuros de otros o simple contacto con personas o cosas embrujadas. "Todo esto nos demuestra cómo el concepto de pecado no era muy claro en las mentes de los babilonios, los cuales, aun poseyendo concepciones sociales desarrolladas, no tenían o habían perdido el concepto religioso del pecado mismo" (4). El autor niega, además, a los babilonios una elevada concepción de la moral, ya que no existía una conciencia individual del pecado, siendo ésta todo lo más una "constatación de haber cometido alguna acción que ha atraído el mal sobre el individuo" (5).

---

(1) H. SEEGER, *Die Triebkräfte des religiösen Lebens in Israel und Babylon*, Tübingen, 1923, p. 88 s.
(2) *Ibid.*, p. 89.
(3) *Ibid.*, p. 96.
(4) G. CASTELLINO, *Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele*, Turín, 1940, p. 247.
(5) *Ibid.*, p. 246. El autor sigue muy de cerca la posición de A. van Selms, que también desvincula la enseñanza ética de los deberes religiosos en la religión babilónica y niega a sus concepciones morales toda base religiosa; cf. A. VAN SELMS, *De Babylonische termini voor zonde*, Wageningen, 1933, p. 92 ss.

Más radical aún es la posición de Morgenstern (6). Toda la doctrina del pecado en Babilonia está basada, según él, en dos principios generales. Primero: "La religión no era más que una relación existente entre la divinidad y el hombre", que encontraba su plena realización en el deber de ofrecer sacrificios a la divinidad y tenerla propicia. Segundo: "Los dioses se desinteresaban de las relaciones de hombre a hombre, siendo la ética independiente de la religión" (7). Después trata de probar la identidad entre el pecado y la impureza ritual y excluye de la noción de pecado las transgresiones de la ley moral.

La desgracia, prosigue Morgenstern, bajo cualquiera de sus aspectos y en todas sus especies, era el resultado de la ira divina. Los dioses son los árbitros del destino y los jueces que decretan lo bueno y lo malo que viene sobre el hombre. Si se desencadena un mal, si sobreviene una desgracia, es señal inequívoca de que el dios está encolerizado. ¿Y qué cosa ha podido motivar la ira divina? El pecado. "He aquí uno de los principios fundamentales de la religión babilónica, si no de todas las religiones primitivas: pecado es todo lo que provoca la ira de los dioses" (8).

¿Y cuál ha sido este pecado? ¿Qué acto pudo encolerizar de este modo a la divinidad para enviar sobre el culpable el mal que le aflige? Quizá el hombre ha violado alguna ley de justicia, ha perjudicado al prójimo cuyo dios protector pide ahora venganza. Esta respuesta, dice Morgenstern, es posible, y cuando la moral comenzó a ser una parte de la religión, pudo haberse considerado todo aquello como causa válida para explicar la ira divina. Pero originariamente la respuesta es más simple y ha de buscarse por otro camino. Lo que ha provocado la ira del dios ha debido ser alguna cosa mala ofrecida en sacrificio. Y puesto que el hombre sólo estaba relacionado con los dioses a través del sacrificio, el pecado ha debido ser originariamente una falta ritual. O el hombre fué negligente en ofrecer el sacrificio, o no lo ha ofrecido con las condiciones requeridas. No cualquier cosa podía servir para el sacrificio. Los dioses sólo

---

(6) J. Morgenstern, *The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion* (MVAG, 10), Berlín, 1905, pp. 74-232.
(7) *Ibid.*, p. 1.
(8) *Ibidem.*

aceptaban los alimentos más puros y ofrecidos con tales disposiciones que de ninguna manera pudieran ser profanados. Si existía la menor impureza, el sacrificio no era agradable a los dioses. Además, no podía cualquier hombre presentar la ofrenda o participar sin más al culto divino. Esto estaba reservado en línea de principio al sacerdote, que debía estar perfectamente al corriente de sus deberes cultuales. Sin duda alguna, estos mismos requisitos se exigían al laico que ofreciera el sacrificio. Y el primero de todos consistía en encontrarse ritualmente puro; de lo contrario, su ofrenda no era aceptada por el dios. Cualquier negligencia en la observancia de la pureza ritual era causa suficiente para motivar la ira divina: era un pecado: "Por eso, prosigue Morgenstern, en su origen el pecado era únicamente la transgresión de las leyes rituales, y como tal aparece a través de la literatura religiosa babilónica" (9).

Si ésta es para el autor la primera constatación, una segunda se sigue inmediatamente como consecuencia obligada: la identificación del pecado con la enfermedad. El modo más ordinario de que se servían los dioses para manifestar su ira sobre el hombre culpable era la enfermedad. Esta era, por tanto, un síntoma del pecado. "Pero más que todo, la enfermedad era un estado de impureza, impropio del hombre para tomar parte en los servicios religiosos. Era, en consecuencia, no sólo una indicación del pecado, sino pecado en sí misma" (10).

En la serie de principios propuestos por Morgenstern, todavía encontramos un tercero: La posesión diabólica se confunde con el pecado. La enfermedad era causada por los espíritus malos mensajeros de la ira divina. Los demonios entraban dentro del cuerpo del hombre pecador y se asentaban en él firmemente, ocupados sin disturbios en su obra de maldad. Su presencia era sinónima de enfermedad e impureza y, por tanto, también de pecado. Cuando, con el correr de los tiempos, se fué desvaneciendo la creencia de que los espíritus malos eran los mensajeros de la ira divina y se comenzó a considerarlos como seres independientes de los dioses, se convirtieron en los enemigos inveterados, y mucho más temibles, de los hombres. En conse-

(9) J. Morgenstern, *The Doctrine of Sin*, p. 2.
(10) *Ibid.*, p. 3.

cuencia, el hombre enfermo, poseído por los espíritus malos e impuros, era un ser desagradable para los dioses, era un pecador. "En la literatura religiosa babilónica las expresiones pecado, impureza, enfermedad, posesión diabólica eran puramente sinónimas. Todas ellas denotan un estado malo del cuerpo, como resultado de la ira divina, que incapacitaba al hombre para tomar parte en las ceremonias religiosas, y le hacía, mientras permaneciese en él, un anatematizado" (11).

Si quizá nos hemos detenido demasiado en la exposición de la teoría de Morgenstern, ha sido solamente con la intención de presentar un esquema de las principales cuestiones disputadas en tiempos pasados, y que siguen fundamentalmente siendo aún objeto de litigio en la actualidad.

La segunda posición, que al principio denominábamos optimista, es la adoptada por aquellos autores que reconocen en el pueblo babilónico la existencia de una elevada concepción moral, admiten una base religiosa a su idea del pecado y sostienen la estrecha relación entre la doctrina ética y la observancia de los deberes religiosos (12).

Cuál de las dos posiciones sea la más verosímil por tener en su favor el sufragio de los textos, y cuál, en concreto, nos parezca a nosotros la más aceptable, se irá demostrando a través de las páginas del libro.

Una respuesta segura a todos los problemas no es fácil, y mucho menos está libre de posibles revisiones en el futuro. Las dificultades con que tropieza el investigador son de diversos órdenes. Por una parte, no se halla exenta de riesgos la interpretación de textos que reflejan una mentalidad tan alejada de nosotros en el tiempo, en el espacio y en la cultura. Por otra, el material disponible es con frecuencia muy fragmentario y

---

(11) J. MORGENSTERN, *o. c.*, pp. 3, 5, 6, 82, 152.

(12) He aquí los nombres de algunos defensores de esta posición: J. HEHN, *Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung*, Leipzig, 1903, p. 9, ss.; P. DHORME, *La religion assiro-babylonienne*, París, 1910, p. 220 ss., 241, etc.; J. SLABY, Sünde und Sündenstrafe sowie deren Nachlass in alten Babylonien und Assyrien, en *Biblische Zeitschr*, 8 (1910), 243 ss.; CH.-F. JEAN, *Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens*, París, 1925, p. 9 y 174 s.; G. FURLANI, *La religione babilonese-assira*. Vol. II, *I miti e la vita religiosa*, Bologna, 1929, p. 320 ss.; W. VON SODEN, «Religion und Sittlichkeit nach den Anschauungen der Babylonier», en *ZDMG*, 14 (1935), 143 ss.; 162 ss.; G. WIDENGREN, *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents*, Uppsala, 1936, p. 145 ss.; S. N. KRAMER, «Sumerian Theology and Ethics», en *The Harvard Theol. Rev.* 49 (1956), 56 ss.

cada día revela nuevos horizontes desconocidos, y por eso no nos permite llegar a conclusiones invulnerables.

En la literatura religiosa asirio-babilónica resuenan con impresionante insistencia lamentaciones por el pecado, plegarias del penitente para obtener el perdón y otra serie de manifestaciones reveladoras del sentimiento de culpabilidad. Pero, ¿cuál es su sentido desde el punto de vista de la religión personal? Porque es evidente que en muchos casos no basta explicar simplemente el contenido de los textos. La cuestión fundamental será siempre saber hasta qué punto esos textos reflejan un sentimiento interior o son índices de un ambiente de religiosidad sentida y consciente. Si se tratara sólo de fórmulas tradicionales, acuñadas en tiempos pasados y utilizadas indistintamente en la recitación cultual, a las que se atribuyera insensiblemente una extraordinaria eficacia mágica, su valor real para las generaciones futuras sería más bien muy escaso. Y aun suponiendo que en un principio no fueran mero producto de la magia o de la superstición, ¿qué alcance y significación tenían en los labios de penitentes más tardíos como expresión de los sentimientos del corazón?

De aquí depende en gran parte el juicio que se emita sobre la conciencia del pecado reflejada en los textos que actualmente poseemos. Para dar una respuesta satisfactoria habría que conocer antes la situación histórico-religiosa o el ambiente en que se han originado. Quedan aún muchos puntos oscuros en este terreno, o por falta de documentación, o por la dificultad misma de interpretar rectamente los documentos.

A pesar de las dificultades apuntadas creemos que no toda tentativa del investigador está fatalmente avocada al fracaso. Examinando con objetividad los textos, es posible establecer una serie de conclusiones que con bastante seguridad nos aproximen a lo que evocaba en la mente de los babilonios el término "pecado".

El material documental es extremadamente variado, pues comprende textos históricos, jurídicos, relatos mitológicos, epopeyas, encantaciones, rituales, himnos, oraciones, proverbios y composiciones sapienciales. Pero es tarea poco menos que imposible, y en parte aventurada, establecer un orden cronológico de

las fuentes por su mismo carácter y por las lagunas. De hecho los documentos proceden de diversos lugares y pertenecen a distintas épocas, aunque la mayor parte son copias del siglo VII encontradas en la biblioteca de Asurbanipal en Nínive. Este monarca asirio no fué solamente un guerrero y un político; fué al mismo tiempo un mecenas de las artes y de las letras. Habiendo hecho copiar los antiguos poemas épicos y las más variadas producciones de la literatura religiosa y profana ha transmitido con ello a la posteridad en una colección inagotable de tabletas sumerias, sumero-acadias, babilónicas y asirias un tesoro inestimable para el conocimiento de la religión y de la civilización mesopotámicas.

Debido a este estado de las fuentes los autores no han intentado aún hacer un estudio completo del desarrollo histórico de la religión, y menos aún de la idea del pecado, en el largo período de más de tres mil años que cubren los textos. Nosotros tampoco lo intentaremos. Por esta razón, y para no sobrecargar demasiado de citas nuestro estudio, prescindiremos por lo general de indicaciones cronológicas. Las fases sucesivas por las que ha pasado la religión mesopotámica, caracterizadas por la influencia respectiva de los sumerios, acadios, amorreos, casitas, asirios y neobabilonios, demuestran que la religión y la moral se han perpetuado sin cambios notables en las ideas y en las prácticas (13). Por eso creemos que nuestro método se justifica suficientemente al estudiar en bloque las diversas cuestiones conexas con la idea del pecado sin pretender fijar para cada época o región los rasgos peculiares. Cuando el caso lo requiera no dejaremos de señalar las características propias de la concepción sumérica en contraposición a la asirio-babilónica. De hecho nuestro estudio se centra en torno a esta última. En cambio, la primera sólo entra incidentalmente como substrato originario y primitivo que ha permanecido más o menos claramente a través de toda la historia de la evolución religiosa de los pueblos de Asiria y Babilonia.

---

(13) Cf. E. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (Col. «Mana», 1, II), 2.ª ed., París, 1949, pp. 7, 8.

CAPITULO PRIMERO

TERMINOLOGIA BABILONICA DEL PECADO

Casi todos los autores que han escrito sobre el pecado en la religión asirio-babilónica han dedicado algunas páginas a la explicación de su terminología. Y es natural que así sea, porque para comprender bien una idea es preciso entender antes las palabras que la expresan. Además, la multiplicidad de vocablos para enunciar una misma cosa es índice de la complejidad del concepto y a veces una prueba de la importancia que se le atribuye o del papel que desempeña en una determinada cultura. Si los babilonios han utilizado en los distintos campos de su literatura un nutrido número de términos para expresar el pecado es que esa idea se presentaba con frecuencia a sus mentes y constituía para ellos un problema de notable importancia. Pudiera ser también un síntoma de una conciencia despierta al sentimiento de culpabilidad.

De hecho, el examen del vocabulario es ya instructivo y fecundo en consecuencias. Aunque sea sólo bajo el aspecto filológico, nos permite recoger diversos matices del pecado, que después han de ser completados naturalmente en una perspectiva más amplia con la investigación de la idea cristalizada en fórmulas que son expresión de la vida, cultura y mentalidad religiosa del pueblo babilónico.

Ninguno de estos términos tiene un sentido exclusivo. Todos pueden conservar una acepción más o menos profana. Esto de-

pende en primer lugar del contexto. Una misma palabra admite significaciones muy diversas según aparezca en pasajes históricos, jurídicos, poéticos, sapienciales o religiosos. Dada la finalidad de este libro, nuestra atención se concentrará casi exclusivamente en los textos de carácter moral y religioso. La literatura asirio-babilónica es demasiado extensa y abarca campos muy variados para poder realizar un trabajo de conjunto.

Sobre el tema puede recogerse abundante información en los libros que tratan de la religión, de la moral o de la idea misma de pecado en Babilonia. Existe una obra fundamental en lengua holandesa (1), que sigue siendo todavía la mejor y cuya consulta se hace imprescindible. Nosotros la hemos utilizado en la redacción de este capítulo en una medida aún mayor de la que hacen suponer las notas, pero hemos compulsado en cada caso las afirmaciones del autor con las opiniones de otros especialistas. Hacemos notar igualmente que no se pretende ofrecer aquí una lista completa del vocabulario, sino sólo estudiar aquellos términos que comúnmente suelen aducirse como más característicos o más frecuentes, omitiendo de propósito otros varios de menor importancia, que poco o nada añaden al concepto. En la explicación se omiten también las posibles referencias a términos suméricos por la dificultad misma del asunto y por la inseguridad de tales aproximaciones, demostrada suficientemente por el desacuerdo que reina entre los especialistas.

Ikkibu puede tener diversas acepciones en los textos religiosos. Usado en plural significa los actos secretos y ocultos que se realizan en alguna función religiosa o mágica, a la que no pueden asistir más que las personas iniciadas, prohibiéndoseles a los demás el acceso. Estos actos sólo son comprendidos por aquellos "que saben", es decir, los "iniciados".

Por una ampliación del significado se aplica no sólo ya a los actos ocultos, sino a los secretos mismos que se comunican durante la función sagrada.

El hombre puede ser también objeto de *ikkibu*. En este caso la mejor traducción de la palabra es "tabú". El profano, quien por tanto no es consagrado para desempeñar algún oficio en re-

---

(1) A. VAN SELMS, *De babylonische termini voor zonde*, Wageningen, 1933.

lación con la divinidad, es obligado en conciencia a obedecer a los preceptos que se le imponen y a los actos que se le prohiben, como no comer determinados alimentos, no tocar ciertas cosas. De este modo se explica con facilidad la expresión bastante frecuente en los textos: *ikkibu akâlu,* "comer el tabú". Es un pecado bastante ordinario del que se acusan los penitentes babilónicos.

La significación primitiva de la frase parece haber sido la de "comer el tabú" (2). Posteriormente es suavizada un poco la expresión, no diciéndose ya *ikkibu akâlu,* sino *ikkibu epešu,* "hacer el tabú"; es decir, cometer el pecado, o simplemente "pecar".

Ikkibu refleja, en ciertos casos, el estado de execración inherente a una persona después de haber quebrantado las leyes del tabú. Entonces no hay diferencia perceptible entre el tabú y su mismo efecto, es decir, el anatema o maldición de los dioses. De hecho, cuando *ikkibu* no va acompañado de algún verbo pasa a ser con frecuencia sinónimo de *mâmît,* "maldición".

La etimología de *ikkibu* es incierta. Algunos autores (3) proponen la raíz *c'b,* que corresponde al verbo hebreo *câ'eb:* doler, afligir, estar triste; mientras que otros no se deciden por ninguna (4).

Anzillu. La significación primitiva de esta palabra es paralela a la de *ikkibu,* y para llegar a la idea de pecado evoluciona según los procedimientos señalados para *ikkibu.* La fórmula "comer el tabú" se sustituye ahora por: *anzillu kubbusu:* "caminar sobre el tabú", y por último, en un sentido más suavizado, se dice simplemente "hacer el tabú", cometer el pecado o pecar.

Anzillu admite, además, el significado de "anatema" o "maldición", en perfecto paralelismo, también en este caso, con la significación de *ikkibu,* con tal que se encuentre la palabra aislada o independiente de un régimen verbal.

---

(2) Así la traduce, por ejemplo, P. JENSEN, cf. *KB,* VI, 1, p. 374 s.

(3) E. SCHRADER, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 2.ª ed., Giessen, 1883, p. 72; la misma derivación propone F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum V. T.,* Roma, 1956, p. 343, a. v.

(4) Así A. VAN SELMS, *o. c.,* p. 22. Sobre *Ikkibu* pueden consultarse además: F. DELITZSCH, *Assyrisch-Deutsches Handwörterbuch,* Leipzig, 1896, págs. 376-378; H. ZIMMERN, *Babylonische Busspsalmen,* p. 67; P. JENSEN, *K B.,* VI, 1, 374 s.

La etimología, no obstante su incerteza, podría aproximarse quizá a la de la raíz *zll*, que existe en hebreo con la significación de "ser vil o despreciable". Van Selms sugiere una etimología popular, que pudiera ser posible suponiendo un cambio de *anzillu* por *anṣillu*, derivándose, por lo tanto, de la raíz *ṣll* "defensa, protección" (5).

Asakku se usa en paralelismo con *ikkibu* y *anzillu*, de donde su significación se asemeja a la de estos dos términos. Significa, además, con una cierta frecuencia, dependiendo del contexto, "enfermedad" o demonio de la enfermedad (6). Según Jensen (7), esta palabra se emplea en los textos con significación unas veces de "oscuridad" y otras de "desgracia". De este modo corresponde perfectamente a la raíz hebrea *ḫšk*, cuyo sustantivo *ḫošek* une las dos acepciones asirias de "oscuridad, y, en un sentido metafórico, "calamidad, desgracia" (8).

Asakku, como demonio de la enfermedad, produce un estado general de debilidad corporal que podría traducirse por "consunción" (9).

Annu, arnu. Los significados del término *annu* varían considerablemente, según se trate de textos religiosos, legislativos o históricos. En textos religiosos significa primordialmente "pecado", incluyendo tanto las faltas voluntarias como las involuntarias e inconscientes contra el ritual, de donde se sigue la ira del dios contra el "posesor del pecado" (*bêl arni*) (10). En los mismos textos religiosos se encuentra asociado con frecuencia a algún término que indica "enfermedad". Esta asociación responde evidentemente a la mentalidad babilónica, para la que la enfermedad está íntimamente ligada al pecado. La enfermedad es una secuela del pecado, como el efecto depende de la causa.

En ocasiones, *annu* se emplea en paralelismo con *mâmît:*

---

(5) Cf. *o. c.*, p. 23. Véase, además, F. Delitzsch, *o. c.*, págs. 272-273; H. Zimmern, *o. c.*, salmo IV, obs., 32-35, p. 67 s.
(6) Cf. A. van Selms, *o. c.*, p. 24 s.
(7) *KB*, VI, 1, p. 433 s.
(8) Así explica esta raíz hebrea P. Zorell, *Lexicon...*, p. 275.
(9) Cf. Ch.-F. Jean, *Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens*, París, 1925, p. 61.
(10) Cf. A. van Selms, *o. c.*, p. 26 ss.

"anatema, maldición", para indicar el resultado de la culpa, que no es sino el castigo y la maldición de los dioses (11).

En los textos legislativos puede significar indistintamente "pecado" o "castigo", mientras que en los textos históricos tiene la acepción de "rebelión" a la legítima autoridad, "sublevación" contra el rey (12).

Si la etimología fuera segura, quizá pudieran unificarse, en cierto modo, las diversas acepciones del término. La mayor parte de los autores lo derivan de la raíz *'nn,* "estar contra, oponerse, rebelarse", de donde se originaría *anântu* con el sentido de "enemistad", "oposición", "lucha" (13). Van Selms cree que *annu* significaba originariamente "pecado", siendo las demás acepciones secundarias derivadas de este sentido primitivo. Para la etimología recurre a la raíz árabe *'anna,* "suceder, acontecer" (14).

Una vía posible de unificación de los diversos significados nos parece puede hallarse en la mentalidad del pueblo asirio-babilónico. El significado de "oposición", y consiguientemente de "rebelión, sublevación", corresponde perfectamente a esta mentalidad. *Annu* indica, en primer lugar, la rebelión de un súbdito a las leyes del rey, rebelión que puede consistir simplemente en la violación consciente y voluntaria de la ley sin necesidad de llegar a una franca sublevación contra la autoridad real. Esta acepción no ofrece duda, pues está avalada por los documentos históricos. Ahora bien, para los babilonios, el rey, cuando no se le elevaba al rango de la divinidad, era siempre considerado como el representante nato de los dioses y el intérprete de las voluntades divinas. Como las leyes provenían de lo alto al ser dictadas al rey directamente por los dioses, la infracción de una ley real comportaba no solamente una "rebelión" contra el rey, sino también una "oposición" a la volun-

---

(11) *Ibid.*, p. 29 ss.

(12) *Ibid.*, p. 31 s.

(13) Así, por ejemplo, F. DELITZSCH, *Assyr. Handwört.*, pp. 175 y 143; H. ZIMMERN, *Bab. Busspsalmen*, p. 13; J. N. STRASSMAIER, *Alphabetisches Verzeichnis der assyrischen und akkadischen Wörter der «cuneiform Inscriptions of Western Asia» sowie anderer meist unveröffentlichter Inschriften.* Vol. II, Leipzig, 1886, p. 483; J. HEHN, *Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung*, Leipzig, 1903, p. 9 s.; P. DHORME, *La religion assyro-babylonienne*, París, 1910, p. 232.

(14) A. VAN SELMS, *De babylonische termini*, p. 34.

tad divina y rebelión contra los dioses. Por eso, el término *annu* ha podido emplearse muy bien anteriormente en el campo jurídico-legal, y de ahí pasar después al dominio religioso, conceptos, además, muy afines en la ideología asirio-babilónica. El pecado es, por tanto, una rebelión a la ley (15).

En cuanto a *arnu,* toda la discusión versa sobre si ha de buscarse otra raíz o ha de ser la misma que para *annu.* Una diversa raíz es propuesta por Zimmern al adoptar la raiz *'rn,* "ser oscuro", "ser tenebroso". "Esta descripción del pecado, dice Zimmern, como algo impuro, oscuro, tenebroso en oposición a la luz, conviene muy bien al modo de pensar de los asirios" (16). Los eruditos, en general, han abandonado esta hipótesis y sostienen más bien que se ha originado de la misma raíz que *annu* por disimilación y cambio de *n* en *r* (17).

Ḥaṭû y sus derivados. El significado primitivo de esta raíz es objeto de múltiples discusiones, hasta el punto de no haber podido establecerse con seguridad. La raíz *ḥṭ'* es común a todas las lenguas semíticas. En el texto hebreo del Antiguo Testamento ocupa un lugar preeminente en relación a todos los restantes términos que designan el pecado. A medida que se va enriqueciendo el vocabulario del pecado, la raíz *ḥṭ'* se mantiene en el centro de todas las nuevas asociaciones, y, continuando la más frecuente hasta el final del Antiguo Testamento, representa con mayor exactitud la noción general de pecado.

En la literatura religiosa asirio-babilónica, *ḥaṭû* se emplea ordinariamente para designar el "pecado" en el campo cultual. Pero como no siempre resulta fácil discernir el grado de culpabilidad en la transgresión de los preceptos cultuales, el ámbito de su significación se amplía, pudiendo, por lo tanto, incluir bien sean las faltas involuntarias e inconscientes contra el ritual o las voluntarias y conscientes (18).

---

(15) E. SCHRADER, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 2.ª ed., Giessen, 1883, p. 532 s., propone para la derivación de *annu* las raices *'nh* y *hnh,* pero no se decide por ninguna. Zimmern dice a este respecto: «la idea del pecado como «inversión» del orden, es específicamente semítica»; véanse, por ejemplo, los términos hebreos *'ânâh, 'âwôn, 'âwal, 'awelâh,* y ésta seria también la idea expresada por el término asirio *annu*; cf. *Bab. Busspsalmen,* p. 12.

(16) *Ibid.,* p. 96. En la p. 12 s. expone su punto de vista acerca de la derivación de *annu* y *arnu.*

(17) Así, entre otros, J. HEHN, *o. c.,* p. 10; P. DHORME, o. *c.,* p. 232, y A. VAN SELMS, *o. c.,* p. 26.

(18) Cf. A. VAN SELMS, *o. c.,* p. 37 ss.; H. ZIMMERN, *Bab. Busspsalmen,* p. 45. s.

El uso de *ḥaṭû* en los textos históricos es bastante frecuente. Indica la rebelión contra la autoridad del rey, o de un modo más genérico, los crímenes políticos. La expresión "*bêl ḥiṭi*", que en un texto religioso puede traducirse simplemente por "pecador", en los textos históricos designa al "rebelde", al insubordinado o al sedicioso (19).

En los textos jurídicos, *ḥiṭṭu* puede significar tanto la "culpa" por infracción de una ley, como el "castigo" impuesto por la autoridad (20).

Como ha podido verse, las acepciones de *ḥaṭû* no difieren sustancialmente de las señaladas para *annu*. Los dos términos significan, según el contexto, rebelión, pecado, culpa y castigo. Un intento de aproximación de los diversos significados nos llevará aquí al mismo resultado consignado poco antes al hablar de *annu*. La evolución del significado es en el fondo la misma.

Si se acepta la hipótesis de algunos autores (21), según la cual *ḥaṭû* fué primitivamente usado en un sentido religioso, que después se extendió para expresar también la rebelión de los enemigos o de los propios súbditos en cuanto ésta era un pecado contra el rey o contra el dios nacional, tendríamos aquí una ampliación y transposición del sentido del campo religioso al jurídico. En la hipótesis contraria, quizá más en consonancia con los textos, de una anterioridad del sentido profano de crimen político al sentido religioso de pecado, se llega en la práctica a la misma conclusión. El pecado era concebido como una "rebelión" a la ley. Y al ser el monarca un mero representante y mandatario de los dioses, la rebelión, en último análisis, adquiría un carácter religioso de su sublevación contra la misma autoridad divina (22).

De los términos derivados pueden interesarnos aquí *ḥiṭṭu*, *ḥiṭîṭu*, *ḥîṭu*, que expresan la idea de "pecado" en el mismo sentido anterior de "rebelión", y *ḥiṭâti*, "encantamiento" (23).

---

(19) Cf. F. Delitzsch, *Assyr. Handwört.*, p. 272; P. Dhorme, *o. c.*, p. 232; A. van Selms, *o. c.*, pp. 39-40.

(20) Cf. A. van Selms, *De babylonische termini*, p. 41.

(21) Por ejemplo, G. Furlani, *La religione babilonese-assira*, vol. II, *I miti e la vita religiosa*, Bologna, 1929, p. 325, nota 5.

(22) En este sentido lo explican: F. Delitzsch, *l. c.*; J. Hehn, *o. c.*, p. 10, y P. Dhorme, *l. c.*, p. 232.

(23) La explicación de estos términos véase en A. van Selms, *o. c.*, p. 39.

Egû fundamentalmente significa "pecado de omisión", y más en concreto, omisión de una parte del ritual por inadvertencia o negligencia. De hecho existe un verbo *êgû* con significación de "omitir", pecar por negligencia (24). Zimmern explica la etimología del verbo haciéndola derivar de la raíz *ʿqh*, ya que, según él, *êgû* y *êkû* proceden de la misma raíz. Ahora bien, *êkû*, correspondiente al verbo hebreo *ʿûq*, "ser angosto", "estar comprimido" (de donde se deriva el sustantivo *maʿaqeh*, "vallado", "cerca"), significa "volverse" o "girar". Aplicando esta acepción al pecado, los babilonios lo habrían concebido como "una desviación del recto camino", una tergiversación del derecho" (25).

No obstante esta posible explicación, quizá deba preferirse la etimología propuesta por Hehn (26), que asocia *êgû* a la raíz hebrea *ygʿ*, "estar cansado". De este modo se comprende más fácilmente el tránsito de la idea de "fatiga" o "cansancio" a la de "pecado por omisión" o negligencia al no poner el hombre por su parte el esfuerzo necesario en el cumplimiento de sus deberes religiosos. Y así responde mejor también a la impresión que se recibe de la lectura de los textos de que *êgû* no debía ser un pecado muy grave (27).

Qalâlu. La investigación del sentido primitivo de esta palabra no ofrece grandes dificultades. *Qalâlu* significa, como la raíz hebrea *qll*, "ser leve", ligero, de poco peso. Y una cosa de poco peso en sentido físico corresponde por contraposición, en sentido moral, a una cosa que se estima de poco valor, sin trascendencia para la vida y, por tanto, despreciable.

La forma intensiva *qullulu* reproduce precisamente este aspecto de desestima consciente y voluntaria. El hombre cometerá esta especie de pecados cuando no aprecie debidamente sus deberes religiosos, o cuando no los cumpla por juzgarlos sin valor alguno. La diferencia entre *êgû* y *qalâlu* es, por tanto, bien manifiesta. El primer término connota la falta de omisión por fatiga; el segundo, el pecado de omisión por desprecio. La gra-

---

(24) Cf. F. Delitzsch, *Assyr. Handwört*, p. 16; A. van Selms, *o. c.*, p. 43 s.
(25) H. Zimmern, *Bab. Busspsalmen*, p. 45; cf. F. Delitzsch, *l. c.*
(26) J. Hehn, *Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung*, Leipzig, 1903, p. 11.
(27) Así le parece a A. van Selms, *o. c.*, p. 14.

vedad moral de la culpa se pone de manifiesto por las prescripciones rituales para la expiación del pecado. Para que al pecador se le perdone la culpa cometida por desprecio voluntario de las prescripciones divinas se le exige una súplica fervorosa a los dioses, porque un pecado consciente requiere una reparación de mayor intensidad (28).

Esta palabra admite aún otros significados. Así no es raro el caso en el que se encuentra *qillatu* con el sentido de "maldición". El Antiguo Testamento corrobora también esta acepción con el empleo de la forma piel de *qâlal* (29). En los textos históricos expresa la "rebelión" contra los reyes asirios (30).

Salû, sillatu, semasiológicamente es una raíz emparentada con *qillatu. Sillatu* puede significar "pecado" en razón del contexto, y también anatema o "maldición".

Para especificar más el sentido, Van Selms (31) asocia el término *salû* a la raíz hebrea *šal,* que aparece en 2 Sam. 6, 7, al hablar del pecado de Oza cuando tocó el arca de Yahveh. En consecuencia, afirma que *sullu* y *sillatu* indican un pecado de "irreverencia" o una actitud irrespetuosa hacia los deberes religiosos. Sin embargo, esta aproximación parece ser muy poco consistente por razón de la inseguridad del texto hebreo, que, por cierto, los autores corrigen de diversas maneras (32).

Šêrtu puede tener, según las circunstancias, diversas significaciones. Una de ellas es "pecado", habiendo textos en los que no puede admitirse otro sentido: "El pecado *(šêrti)* contra el dios no lo conozco, la falta (*ennit*) contra la diosa no la conozco" (33), en donde se ve claramente por el contexto y por el paralelismo entre "pecado" *(šêrti)* y "falta" *(ennit)* que no puede traducirse en este lugar por "ira".

Otro significado frecuente es el de "ira" del dios. El pecado

(28) Cf. A. VAN SELMS, *De babylonische termini,* p. 46.

(29) P. DHORME, *La religion assyro-babylonienne,* París, 1910, p. 232, sostiene que *qillatu* etimológicamente significa maldición. El pecado sería concebido como una «maldición» contra los dioses. Este significado, correspondiendo más bien a la forma intensiva, está atestiguado en el Antiguo Testamento por el uso del piel.

(30) Cf. A. VAN SELMS, *o. c.,* p. 47.

(31) *Ibid.,* p. 48 s.

(32) F. ZORELL *(Lexicon hebraicum,* p. 844), por ejemplo, cree que se trata de un error de los copistas, que escribieron esa palabra en vez de *'âwel.* Otros autores asocian el término *sillatu* al hebreo *zalal* o *salal*; cf. F. DELITZSCH, *Assyr. Handwört.,* pp. 272-273. La etimología es muy incierta.

(33) *Surpu* II, 32; cf. F. DELITZSCH, *o. c.,* p. 636.

lleva consigo la irritación del dios, y por consiguiente, *šêrtu* puede representar la "cólera" o "ira" divina. Y supuesto que esta ira lleva como consecuencia el castigo, de ahí la idea implícita de "castigo" en *šêrtu*.

La discusión entre los autores versa sobre cuál de estos tres sentidos sea el primitivo. Algunos (34) prefieren el de "ira"; *šêrtu* se aplicaría, en primer lugar, a la "cólera" del dios; en segundo término, a la causa de la ira, es decir, al "pecado", y por último, al "castigo" como consecuencia de la ira producida en la divinidad. *Šêrtu*, fundamentalmente, es la "ira divina actuante, probada con obras" (35). Otros autores (36), en cambio, sostienen la prioridad del sentido de "pecado" sobre el de ira. Para Van Selms (37) no designa "originariamente" ni pecado ni ira, sino una "perturbación" en el orden de las relaciones entre la divinidad y el hombre. La asociación de *šêrtu* con la raíz hebrea *šôʿâr*, "abominable" (Jer. 29, 17) (38), no es segura.

Para resumir el contenido de *šêrtu* nos servimos de las palabras de Dhorme: "Pecado del hombre, ira del dios, castigo infligido por el dios al hombre, consistente principalmente en la enfermedad, tal es la fórmula de la teología moral en los asirios y babilonios" (39).

Al término de este breve análisis del vocabulario podemos recoger ya algunas conclusiones. Como se habrá observado, cuando el contexto es histórico o narrativo, la mayoría de los términos pueden significar "rebelión" a la ley o "sublevación" contra la autoridad real. Basados, sin duda, en este hecho, algunos autores (40) han creído encontrar la noción fundamental del pecado en la idea de rebeldía contra el recto orden establecido por los dioses y sancionado por las leyes de los hombres. Esta conclusión, aunque tiene una parte de verdad, considerada

---

(34) H. Zimmern, *Babylonische Busspsalmen*, Leipzig, 1885, p. 95; P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, p. 235; P. Jensen, *KB*, VI. 1, p. 340-341.

(35) Cf. P. Jensen, *Ibidem*.

(36) F. Delitzsch, *Assyr. Handwört.*, p. 636; A. van Selms, *De babylonische termini*, p. 52.

(37) *Ibid.*, p. 53.

(38) Esta derivación es propuesta por J. Hehn, *Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung*, Leipzig, 1903, p. 10.

(39) P. Dhorme, *o. c.*, p. 235.

(40) Así lo creen, entre otros, J. Hehn, *o. c.*, p. 11, y P. Dhorme, *o. c.*, p. 232.

de un modo más general, nos parece demasiado simplista y no representa desde luego toda la ideologia babilónica.

La epopeya de la creación, texto en el que se basa Hehn para defender esta opinión, no es ciertamente el pasaje más apropiado para estudiar la idea moral-religiosa del pecado. En la epopeya, las fuerzas de la naturaleza, temibles, amenazadoras, aportadoras de desgracia e infortunio al género humano, se personifican y se convierten en potestades del mal y en enemigos formidables de las divinidades del bien y de la luz. Se trata de una concepción mitológica de la naturaleza, que pertenece más a la mentalidad del mundo primitivo que a la vida religiosa individual. El autor del poema se propone sin duda explicar el origen cosmológico del mal. La sublevación de Tiamat y de las potencias del caos primitivo contra el dios Marduk puede explicar la existencia del mal; pero de aqui no se sigue que los babilonios vieran en el pecado personal la misma escena de rebelión puesta ante sus ojos de una forma dramática en la lucha de Tiamat contra Marduk (41).

Por otra parte, no puede tampoco negarse que el concepto babilónico de culpa entraña una rebelión contra el recto orden. El incumplimiento de una cosa preceptuada por la ley era, en cierto modo, una rebeldia, y sobre todo una desobediencia al rey, de quien emanaban las leyes. Ahora bien, esto significaba rotura del juramento de fidelidad y, por tanto, acto al margen de la ley y susceptible de castigo. Los textos históricos, cuando utilizan los términos en el sentido de rebelión, no hacen más que continuar una tradición babilónica, según la cual la divinidad habitaba en los reyes. La rebelión, pues, contra el rey era un pecado sancionado por los dioses.

Esto es indudablemente un aspecto, pero no expresa la completa concepción babilónica. De hecho, hay faltas en otros dominios del orden moral, en los que no entra en juego la autoridad real, y no obstante son juzgadas como ofensas a la divinidad, capaces de provocar la ira del dios y desencadenar sus castigos sobre el hombre culpable.

El problema es más complejo. La mejor prueba de ello la

---

(41) En este texto se basa especialmente J. Hehn para explicar la concepción babilónica del pecado, cf. *o. c.*, pp. 7 y 11.

tenemos en el uso del vocabulario, que presupone una concepción amplia del pecado desde la idea primitiva de tabú hasta la tansgresión consciente y voluntaria de una ley. Para esclarecer las dificultades que provienen de la significación fluctuante de los términos (los hay que expresan la idea de culpa jurídica y al mismo tiempo la pena y el castigo), se requiere una ulterior investigación, que es lo que trataremos de hacer en los capítulos siguientes.

Para resumir en pocas palabras el contenido del vocabulario podrían agruparse los términos en torno a tres ideas fundamentales: concepción primitiva del pecado como tabú insinuada por los términos *ikkibu, anzillu* y *asakku;* grupo de faltas cultuales representado por *annu, ḫaṭû* y *êgû;* transgresiones conscientes o inconscientes de una ley, ya se trate de inobservancia por negligencia, ya de menosprecio intencionado, expresadas por *qullulu, salû* y *šêrtu.* Esta última palabra indica a veces un estado de maldición o de separación de las relaciones con la divinidad inherente al hombre después del acto malo que encuentra su instrumento realizador en la ira de los dioses (42).

---

(42) Cf. A. VAN SELMS, *De babylonische termini voor zonde,* Wageningen, 1933, p. 78 y sigs.

CAPITULO II

RELIGION Y PECADO

El concepto de pecado es esencialmente relativo. Dice relación, en primer lugar, a una ley que se juzga obligatoria en conciencia. La exigencia moral de esta ley que coarta el libre albedrío del hombre puede provenir, en ciertos casos, de una autoridad humana legítimamente instituída. Pero la razón última de todo vínculo moral se funda, en definitiva, en la suprema autoridad de Dios. En el presente capítulo, antes de dar una definición de la culpa moral, trataremos de averiguar lo que pensaban de la divinidad los sabios babilónicos y qué idea se hacían de la moralidad de sus dioses. Porque si los dioses son amorales, concebidos como puras fuerzas irracionales de la naturaleza, o si son seres inmorales que prefieren lo malo a lo bueno y el vicio a la virtud, no puede esperarse de ellos que impongan al hombre verdaderas exigencias éticas. Ni el hombre, por su parte, estaría en grado de formarse una idea justa de la moralidad ni de llegar al concepto moral-religioso del pecado.

Con esto tenemos ya delineadas las cuestiones principales a tratar: idea de Dios en la religión asirio-babilónica, o en otras palabras, relaciones entre la religión y la moral; carácter moral-religioso del pecado, y su definición como ofensa de los dioses.

1. Los dioses babilónicos

Las relaciones entre la religión y la moral plantean un problema sobre cuya solución no están de acuerdo los historiadores de la religión. Para algunos es un hecho indiscutible que la moral ha podido originarse en los pueblos primitivos y desenvolverse durante un período de tiempo más o menos largo sin el concurso de las creencias religiosas. Habría que admitir, según ellos, que las ideas éticas nacieron en el hombre independientemente de la idea de Dios, y que la religión no ejerció influjo alguno sobre la moral. Siguieron ambas en su origen y evolución caminos paralelos, sin interferencias mutuas, hasta que las ideas religiosas invadieron el campo de la moral, y entonces comenzaron los hombres a enjuiciar sus actos contrarios al orden ético como violaciones de un plan divino, y surgió así la idea moral-religiosa del pecado.

No es el caso de demostrar aquí la inestabilidad de esta teoría y el poco crédito que merece desde el punto de vista científico, pues nos alejaría del tema que nos ocupa. Baste recordar las palabras de la autorizada pluma del P. Lagrange, que admite la existencia de "una íntima relación entre la moral y la religión" (1). El análisis mismo del sentimiento religioso de todos los pueblos demuestra que "toda religión contiene una exigencia, y ésta es precisamente una exigencia moral" (2). Cuando el investigador se adentra en el estudio de las creencias religiosas de los pueblos, constata con sorpresa el hecho universal de que "los hombres religiosos han creído siempre que las relaciones que deseaban mantener con la divinidad eran queridas por ella, y que Dios mismo ejercía sobre la vida del hombre un cierto control y reclamaba de él ciertos actos" (3).

Si esto es así, no es posible concebir una moral totalmente independiente y aislada de la idea de Dios, ni se puede poner en duda, por tanto, el carácter ético-religioso del pecado.

Por lo que se refiere al pueblo asirio-babilónico, ya hemos vis-

---

(1) J.-M. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2.ª ed., París, 1905, p. 7.
(2) *Ibidem*.
(3) *Ibid.*, p. 7 s.

to cómo Mongestern establecía una separación radical entre la ética y la religión. Pero su teoría no ha encontrado acogida favorable entre los eruditos (4).

Un estudio atento de los textos prueba efectivamente que los babilonios no sólo no han separado la ética de la religión, sino que cuando querían explicar la naturaleza del pecado y la razón última de la prohibición de ciertos actos han recurrido al carácter religioso de las prescripciones privadas, así como de las públicas que rigen la conducta del individuo dentro de la sociedad. Los antiguos pensadores babilonios, a semejanza de sus antepasados en tierra mesopotámica, los sumerios y acadios, no tenían una idea muy optimista del hombre y de su destino. Sabían que el hombre había sido hecho del barro y creado con el fin exclusivo de servir a los dioses. Este servicio se concretaba en la suministración de comida, bebida, abrigo, habitación y otra serie de cosas que se juzgaban necesarias a los dioses, para garantizarles de este modo plena libertad de movimientos y librarles de los obstáculos en el ejercicio de sus actividades divinas. En contraposición, la vida del hombre estaba rodeada de incertidumbre, de oscuridad y de peligros y amenazada por la inseguridad del futuro destino decretado por los dioses. El hombre, en una palabra, era siervo de los dioses y totalmente dependiente de sus voluntades. Así como la inmortalidad era una cualidad propia y exclusiva de la divinidad y se concedía sólo raras veces a los hombres deificados, así la muerte era el destino natural y común del ser humano. El dominio de los dioses sobre el hombre se ejercía por medio de leyes y preceptos que descendían de lo alto. La justicia, reguladora de las relaciones sociales y de los deberes del hombre para con el dios, con sus semejantes y consigo mismo, y sobre todo las leyes que regulaban el modo como querían los dioses ser servidos y venerados por los hombres estaban decretadas en los planes divinos. El temor del castigo, el sentimiento de misterio ante las voluntades recónditas de las divinidades y la esperanza de obtener algún bien apetecible que

---

(4) Hoy ya ha sido prácticamente abandonada por todos. Pero ya desde el principio encontró oposición; véase lo que sobre ella dice W. SCHRANK, *Babylonische Sühnriten besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser*, Leipzig, 1908, p. VII, y también H. KAUPEL, *Die Dämonen im Alten Testament*, Augsburg, 1930, p. 4.

se creía podían otorgar a sus devotos eran móviles poderosos en la mentalidad asirio-babilónica para que el hombre pagase a la divinidad el tributo de sus honores, adoraciones, súplicas y obediencia a sus preceptos. Todo esto era obligatorio bajo pena de sanción.

Pero ¿qué idea se nacían los babilonios de la moralidad de sus dioses?

La idea de Dios en la religión asirio-babilónica es esencialmente antropomórfica. Los dioses son seres celestes, personajes misteriosos que residen en un lugar superior a nuestra tierra. Pero no están relegados al empíreo. Intervienen constantemente en los asuntos humanos y en el curso ordinario de los fenómenos naturales. Los babilonios no dudan en hacerles descender al rango de los hombres. Los dioses no son más que hombres superiores. Lo que les hace sobrepasar la escala de la humanidad visible es su exención de la ley de la muerte. Son seres inmortales. Pero tienen las necesidades, los apetitos y las pasiones de los hombres. Son concebidos a la manera de los reyes y de los jefes militares, con su corte, ministros, siervos y siervas, esposa e hijos (5). Mas si esto es así, ¿cómo podían ser los dioses los defensores de la moralidad, si ellos mismos estaban dominados por las pasiones, usaban de la violencia y de la opresión, planeaban el mal y la falsedad para llevar a cabo sus planes en la creación?

No han faltado eruditos que han negado la moralidad de los dioses del panteón asirio-babilónico. Edelkoort, por ejemplo, va aún más lejos cuando dice que los dioses para los antiguos pobladores de la Mesopotamia no eran otra cosa más que meras fuerzas de la naturaleza, y así como éstas no poseen cualidades morales, así los dioses eran esencialmente amorales (6). Sólo admite una excepción para los dioses de la luz, Samas y Marduk. En un estadio posterior de evolución religiosa se les habrían atribuído ya las cualidades morales del ser racional. Es decir, nos encontramos frente al más craso antropomorfismo. Los dioses eran hombres magnificados, pero sus virtudes eran tan imperfectas

(5) Todas estas ideas pueden verse muy bien expuestas en P. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (Col. «Mana», 1, II), 2.ª ed., París, 1949, p. 11 ss.

(6) Cf. A. H. EDELKOORT, *Het zondebesef in de Babylonische boetepsalmen*, Utrecht, 1918, p. 69.

como las de aquellos príncipes y reyes revestidos de autoridad a quienes se les comparaba. A semejanza de los príncipes de la tierra, los dioses eran déspotas caprichosos sin freno alguno moral, que podían declarar a su arbitrio inocente o culpable a una persona (7).

Esta posición de Edelkoort es a todas luces extremista y está en pugna con la abundante documentación que poseemos.

No puede negarse, es verdad, que algunas de estas ideas encuentran cabida y son ampliamente desarrolladas en los antiguos mitos y epopeyas de la literatura sumero-acádica. Pero a juzgar por el material disponible hasta la fecha, los sabios sumerios, y después los babilonios, o no se hacían la pregunta de por qué los dioses sentían la necesidad de planear y crear el mal, el pecado, el sufrimiento y la desgracia, o si se la formulaban estaban dispuestos a reconocer su ignorancia. La voluntad de los dioses y sus móviles eran con frecuencia para el hombre un misterio inescrutable. Por otra parte, aun concediendo que en tiempos antiguos—antes del rey Urukagina de Lagas (2600 a. C.) por lo que ahora diremos—no se atribuyeran a los dioses cualidades morales, ni pudiera, por tanto, encontrarse una exigencia ética en aquellos tiempos, es un error querer derivar todo el ideal moral de los babilonios de los mitos y epopeyas (8). Comentando la famosa epopeya de Gilgames, en la que la conducta de los dioses aparece imprudente y poco precavida, puesto que Ea traiciona sus designios por una astucia de casuística, Istar decreta el diluvio y después lo deplora amargamente, los dioses tiemblan como perros en el momento de peligro (9) y luego se acercan al sacrificio como moscas (10), y el héroe del diluvio es un viejo cauteloso, poco solícito de compartir con los demás la vida divina que no ha mejorado en nada su carácter, termina el P. Lagrange con unas palabras que nos dan la pauta para interpretar los mitos y epopeyas babilónicos: *on se tromperait beaucoup si l'on cherchait dans notre poème l'idéal religieux du babylonien* (11). Al lado de los salmos penitenciales,

(7) *Ibid.*, p. 71.
(8) Cf. W. von Soden, *ZDMG, NF*, 14 (1935), 154.
(9) Epopeya de Gilgames, tab. XI, 113-115; cf. *ANET*, p. 94.
(10) *Ibid.*, tab. XI, 161; cf. *ANET*, p. 95.
(11) J.-M. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2.ª ed., París, 1905, p. 347.

de los himnos y oraciones a los dioses, que reflejan un sentimiento religioso-moral mucho más elevado, la epopeya de Gilgames —y lo mismo puede decirse de las demás epopeyas—es totalmente frívola y profana. "Esta es una nueva razón para pensar que el autor se proponía más bien interesar la curiosidad del lector que resolver los más graves problemas" (12).

Volviendo de nuevo a la afirmación de Edelkoort de que los dioses eran concebidos como déspotas caprichosos a semejanza de los príncipes de la tierra, encontramos en ella dos puntos muy discutibles. Primero, que los príncipes o gobernantes fueran siempre o en la mayoría de los casos déspotas, y segundo, que los dioses se equiparaban a los gobernantes despiadados e injustos. En línea de principio nos parece mucho más verosímil el que se considerara al dios como un príncipe de este mundo atendiendo a sus cualidades buenas que no a las malas. Además, no responde a la realidad histórica decir que los reyes de Sumer y Acad ejercieran sobre sus súbditos una dominación despótica. Uno de los textos más antiguos que nos da una idea de la actitud de los reyes del imperio sumérico hacia sus súbditos nos viene de Urukagina de Lagas (2600 a. C.). Las reformas sociales de este rey encaminadas a la protección de los desheredados, pobres y viudas y a la exención del pago de tributos y tasas reales en favor de los más pobres son puestas bajo la custodia del dios de la ciudad Ningirsu. El rey se consideraba en este caso como un simple intermediario y mandatario de la voluntad del dios (13). Esta es una idea auténticamente sumeroacádica, profundamente enraizada en las creencias religiosas de los antiguos pobladores de la Mesopotamia. El poder real tiene origen divino. Los dioses son los que eligen al rey y le dan el gobierno para establecer la justicia: *fonder la justice et maintenir le droit, telle était donc l'oeuvre à laquelle était voué le roi de par l'appel divin* (14). Esta creencia inspira la legislación de los antiguos reyes de la Mesopotamia. El prólogo del código de Lipit-Istar, quinto rey de

---

(12) *Ibidem.*

(13) Una serie de textos que prueban lo que estamos diciendo pueden verse en G. A. Barton, *The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad*, New Haven, 1929, 76, 1 ss.; 82, 33 ss.; 94, 21 ss.

(14) P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, París, 1910, p. 154. Véase ya lo que dice desde la página 146 hasta la 160.

la dinastía de Isin (c. 1860 a. C.), está concebido en estos términos:

> "Cuando Anu y Enlil habían llamado a Lipit-Istar al principado del país en orden a establecer la justicia en la tierra, para desterrar las quejas, para repeler la enemistad y la rebelión con la fuerza de las armas y para traer el bienestar a los sumerios y acadios, entonces yo, Lipit-Istar, pastor humilde de Nippur..., establecí la justicia en Sumer y Acad conforme al mandato de Enlil" (15).

En el epílogo, junto a la promesa de grandes bendiciones a quien respete la estela que contiene las leyes y la conminación de terribles maldiciones a quien tuviese la osadía de dañarla, repite de nuevo el mandato de los dioses:

> "Realmente, conforme a la palabra verdadera de Utu, yo hice que Sumer y Acad gozaran de verdadera justicia. Realmente, conforme al mandato de Enlil, yo, Lipit-Istar, hijo de Enlil, abolí la enemistad y la rebelión" (16).

El famoso código de Hamurabi (c. 1728 a. C.) nos da otro ejemplo luminoso. La parte superior de la estela que contiene el cuerpo de leyes representa en bajorrelieve al dios de la justicia, Samas, que manda a Hamurabi escribir las leyes. Como se pone de relieve en el prólogo, éste es autorizado a promulgar el código en atención a las múltiples benemerencias religiosas y sociales a que se hizo acreedor. Nadie más que él ha procurado por todos los medios el culto de los dioses, el esplendor de los templos y el bienestar de las ciudades de su reino. En el epílogo se hace una viva recomendación a los sucesores para que tutelen la integridad del texto. A los que observen fielmente las leyes se les prometen amplias bendiciones, la paz y la prosperidad; a los transgresores están reservadas las más graves maldiciones. El prólogo comienza con estas palabras:

> "Cuando el sublime Anum, rey de los Anunnaki,
> y Enlil, señor del cielo y de la tierra,
> determinador de los destinos del país,

(15) Cf. *ANET*, p. 159.
(16) *Ibid.*, p. 161.

asignaron a Marduk, primogénito de Enki,
las funciones de Enlil sobre toda la humanidad
le magnificaron entre los Igigi,
llamaron a Babilonia por un nombre glorioso.
Al mismo tiempo Anum y Enlil me nombraron
para promover el bienestar del pueblo
a mí, Hamurabi, el piadoso, príncipe temeroso de Dios,
para hacer justicia, para dominar en el país,
para destruir al malvado y al perverso,
para que el fuerte no oprimiera al débil..." (17).

El ideal moral de estos reyes es bien claro, y su origen divino también. Los antiguos babilonios estaban convencidos de la moralidad de los dioses. Los dioses preferían lo bueno a lo malo y lo moral a lo inmoral. De hecho, las mayores deidades del panteón sumero-babilónico son exaltadas en los himnos, oraciones y aun textos conjuratorios como amantes de la bondad, del derecho, de la verdad, y como jueces de la mentira, de la injusticia y del pecado. No hay que olvidar que el dios era el protector de los débiles y desamparados. Había incluso deidades que tenían por especial misión la supervisión del orden moral. En un himno sumérico publicado recientemente (18) se dice de la diosa:

"que conoce al huérfano, que conoce a la viuda,
conoce la opresión del hombre sobre el hombre,
es la madre del huérfano.
Nanse, que cuida de la viuda.
.....
La reina trae al refugiado a su regazo,
encuentra un asilo para el débil".

Esta misma diosa aparece como juez del género humano en el día del Año Nuevo. El cuestionario sobre el que versa el juicio indica el elevado nivel moral de los sumerios. No entran sólo pe-

(17) Cf. *ANET*, p. 164.

(18) S. N. Kramer, «Sumerian Theology and Ethics», en *The Harvard Theol. Rev.*, 49 (1956), p. 58. Podrían aducirse aquí otros muchos textos. De hecho, en los himnos y oraciones se exaltan con frecuencia los atributos morales de los dioses; así, por ejemplo, en una oración a Istar, se dice de esta diosa que juzga a todo el pueblo en la verdad y en la justicia y que su misericordia y gracia devuelven al enfermo la salud y la prosperidad, cf. *ANET*, págs. 384-385, lín. 25-26-40. Pero más que ningún otro, el dios-sol, Samas, era proclamado como el dios universal de la justicia y de la moralidad, que castiga al malvado y premia al justo. Estos pensamientos se repiten constantemente a través de todo el himno a Samas, traducido en *ANET*, págs. 387-389. Pueden verse en particular las líneas siguientes: I, 1-4; II, 1-8 y *passim*; y toda la sección III.

cados contra la justicia, como la violación de contratos, sustitución de un peso pequeño por uno grande, de una medida pequeña por otra grande, sino también contra la veracidad, como tomar una cosa que no le pertenece y luego negar que la ha comido, e incluso pecados internos de deseo: el deseo de comer lo prohibido, mirar con complacencia a los lugares del mal (19).

Los dioses del panteón babilónico no sólo exigen de los hombres el culto y la veneración, sino también el cumplimiento de todos los deberes morales (20). Ni siquiera puede afirmarse que los deberes cultuales sean los más importantes. Ya hemos visto cómo en los códigos de Lipit-Istar y Hamurabi se pone en primer plano la observancia de los deberes morales de justicia como mandato expreso de los dioses. Este mismo es el ideal moral de los reyes posteriores. Sólo más tarde predomina el elemento cúltico en las prescripciones reales (21).

Por tanto, podemos concluir con seguridad que para los asirios y babilonios, "la religión y la moral no constituían más que una sola cosa cuando se trataba de los deberes del hombre para con la divinidad" (22).

2. El pecado

Si en el pensamiento babilónico la religión y la moral no eran independientes, sino que la exigencia religiosa invadía y penetraba el campo de la ética, tenemos ya demostrado el carácter moral-religioso del pecado. Acabamos de ver que las reformas sociales de Urukagina son puestas bajo la custodia y sanción del dios Ningirsu. La violación de las mismas no es sólo un acto de rebelión y desobediencia al rey, sino también una ofensa al dios; por eso se invoca la sanción divina contra los transgresores. Los pecados contra el orden social son al mismo tiempo pecados con-

---

(19) Cf. S. N. Kramer, *l. c.*, p. 58.

(20) Cf. W. von Soden, «Religion und Sittlichkeit nach den Anschauungen der Babylonier», en *ZDMG, NF*, 14 (1935), 157.

(21) Cf. W. von Soden, *l. c.*, p. 151. En la página 149 aduce una serie de textos para probar que los dioses no se contentaban con la observancia del culto, sino que exigían al hombre el cumplimiento de los deberes morales.

(22) P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, París, 1910. p. 215. Véase, además, todo el artículo citado de W. von Soden, «Religion und Sittlichkeit»..., que está orientado todo él en este mismo sentido.

tra el dios nacional. Así como no puede negarse el carácter ético de esas transgresiones, tampoco puede ponerse en duda su carácter religioso (23).

La misma conclusión se desprende de la mentalidad que inspiraba la promulgación de los códigos legales. El legislador no era más que un mandatario y representante de los dioses. Estos eran los que le imponían el precepto de "hacer justicia en el reino". Las transgresiones de las leyes sociales o morales tenían su repercusión en el dios protector, que castigaba al violador. Toda violación de los derechos ajenos era una grave ofensa contra el dios. Los mismos pecados cultuales, que representaban un papel tan importante en la religión babilónica, se ponen a veces al lado de faltas éticas, y unos y otros son vistos bajo el aspecto moral-religioso. Esta conexión es evidente en una confesión de los pecados de un penitente babilónico:

"Yo, tu siervo, he pecado continuamente en todas las [cosas.
Me he presentado ante ti, pero busqué siempre lo malo.
Dije mentiras continuamente, cometí inconsideradamen- [te mis pecados.
Dije siempre palabras perniciosas: todo esto lo sabes tú.
Lo que para el dios que me crió es una abominación lo [comí.
Puse el pie sacrílegamente sobre lo prohibido, cometí [siempre el mal.
Sobre tu vasta posesión levanté los ojos míos.
A tu plata preciosa se dirigió mi deseo.
Alcé la mano, eché por tierra lo que todavía no estaba [derribado.
Con mi impureza entré siempre en el templo.
Lo que para ti es sumamente abominable lo hice siempre.
Sobre aquello que te desagrada pasé siempre por encima.
En el furor de mi corazón imprequé a tu divinidad.
Pecados conocidos y no conocidos cometí siempre.
Caminé siempre tras mis deseos, y por eso incurrí en sa- [crilegio" (24).

---

(23) Cf. G. Widengren, *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as religious Documents*, Uppsala, 1936, p. 166 ss.

(24) Cf. E. Ebeling, Die «7 Todsünden» bei den Babyloniern, en *OLZ*, 10 (1916), col. 296-298; traducción más moderna en A. Falkenstein, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1953, pp. 272-273.

Para saber hasta qué punto las transgresiones éticas eran consideradas como pecados contra los dioses pueden servirnos las tabletas mágicas de la serie Šurpu (25). En ellas se encuentran los elementos más importantes de la ética personal y de la responsabilidad individual (26). Se enumeran en estas tabletas listas de pecados que ponen al hombre en estado de "excomunión", es decir, de separación de la comunión con los dioses y en consecuencia de entrega a los espíritus malos. Los pecados son de muy diversas especies, desde la violación de tabús higiénicos y rituales, hasta las más grandes transgresiones del orden social y de la ley natural. Llama sobre todo la atención la minuciosidad con que se describen los actos que atentan a la unión familiar (27). La significación religiosa más profunda de este hecho radica en que toda violación de los lazos familiares encierra en sí una impiedad contra el dios protector de la familia, "el dios de la casa" (28). La mentira, el fraude, la injusticia, la calumnia, el robo, la inducción al robo, la desobediencia, la rebelión contra el legítimo superior, la deshonra de los padres, el adulterio, el homicidio, la omisión de actos de misericordia con los encarcelados y prisioneros, el uso de moneda falsa, la corrupción del juez, la promesa ficticia, el menosprecio del dios o de la diosa y la omisión de los actos del culto son otros tantos pecados que castigan los dioses (29). Todos estos ejemplos nos muestran cuán elevadas eran las exigencias morales de los dioses en la concepción babilónica (30), y nos enseñan, además, el carácter ético-religioso del pecado, no sólo de las faltas contra el culto y el ritual, sino también de las transgresiones del orden social y moral. Los dioses no sólo castigan los pecados más graves que en todas las religiones son considerados como violaciones del orden social y moral, sino también la falsedad de la in-

(25) H. Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion (Die Beschwörung-Shurpu Tafeln)*, Leipzig, 1901. La más importante desde este punto de vista es la II, que comentaremos detenidamente más adelante. También interesa la VIII, que repite muchos de los preceptos consignados en la anterior.

(26) Cf. W. F. Albright, *De l'âge de la pierre à la chrétienté* (trad. francesa), París, 1951, p. 168.

(27) Cf. *Šurpu* II, 20-26; 35-36.

(28) Cf. W. Weber, *Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern und Assyrern (Der Alte Orient*, 4), Leipzig, 1906, p. 9.

(29) Véase toda primera parte de la tableta *Šurpu* II, 1-82. Más adelante se dará la versión completa. Cf. *Šurpu* VIII, 40 ss.

(30) Cf. W. von Soden, «Religion und Sittlichkeit nach den Anschauungen der Babylonier», en *ZDMG, NF*, 14 (1935), 162.

tención, los deseos malos, las palabras injustas o inconvenientes, el incumplimiento de las promesas y la dureza en el trato con los demás. El juicio moral de los babilonios no era en ningún modo superficial (31). Hasta en el mismo poema de la creación el poeta nos enseña en la victoria de Marduk sobre Tiamat cómo la estabilidad de los preceptos divinos de Marduk constituyen la base del orden social, que ni los mismos dioses podían quebrantar sin la correspondiente sanción de su justicia y de su ira, a las que ningún dios puede resistir (32).

Todo esto nos lleva a la idea del pecado como ofensa de los dioses. Una de las consecuencias de la culpa más claramente puesta de relieve en la teología babilónica es la de la ira del dios excitada por el pecado y el consiguiente castigo, que suele ser la enfermedad. Es interesante a este respecto la significación de la palabra *šertu*. Este término se aplicaba en primer lugar, según parece, a la "ira" del dios; en segundo lugar, a aquello que es la causa de la cólera divina, es decir, al "pecado", y por último, "como no hay cólera sin castigo", la palabra significa también "castigo" (33). En esta trilogía, "pecado" del hombre, "ira" del dios y "castigo" infligido por el dios al hombre, se encuentra la fórmula de la teología moral de los asirios y babilonios" (34). La conexión entre el pecado y la ira divina aparece claramente en los salmos penitenciales, en las oraciones a los dioses y en los mismos textos conjuratorios. En la conocida lamentación "para aplacar el corazón" o salmo "a todos los dioses" (35) el penitente comienza rogando al dios y a la diosa que se aplaquen:

9. "Que el dios que se irritó contra mí, pueda apla-
[carse.
10. Que la diosa que se irritó contra mí, pueda apla-
[carse".

---

(31) Cf. J. Slaby, «Sünde und Sündenstrafe sowie deren Nachlass im alten Babylonien und Assyrien», en *Biblische Zeitschr.* 8 (1910), 244.
(32) Cf. J.-M. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2.ª ed., París, 1905, p. 376 s.
(33) P. Jensen, *KB*, VI, 1, p. 340.
(34) P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, París, 1910, p. 235.
(35) Cf. H. Zimmern, *Babylonische Busspsalmen*, Leipzig, 1885, p. 61 ss., y una traducción más moderna en *ANET*, p. 391.

El motivo de la ira del dios no es otro que el pecado del penitente. Por eso sigue inmediatamente la confesión:

21. "Oh señor mío, mis transgresiones son muchas, [grandes mis pecados.
22. Oh dios mío, mis transgresiones son muchas, [grandes mis pecados.
23. Oh diosa mía, mis transgresiones son muchas, [grandes mis pecados".

Después de la confesión, de nuevo reaparece el tema de la ira del dios y del castigo:

30. "El señor en la ira de su corazón me ha mirado [con malos ojos.
31. El dios en la cólera de su corazón me ha castigado.
32. La diosa se ha irritado contra mí y me ha hecho [ponerme enfermo.
33. El dios que conozco o no conozco me ha oprimido.
34. La diosa que conozco o no conozco me ha sumer- [gido en el dolor".

En otro salmo penitencial, recitado alternativamente por el sacerdote y el penitente, aparece de nuevo la conexión entre pecado-ira-castigo.

El *sacerdote* dice:

"Mientras su dios y su diosa se indignan contra él, él te [invoca.
Vuelve a él tu rostro, cógele por la mano".

Penitente:

"Fuera de ti no hay dios que guíe.
Mírame benignamente, acoge mis suspiros.
Di: ¿cómo tanto tiempo? y que tu ánimo se aplaque.
¡Hasta cuándo, oh señora mía, se volverá tu rostro!
Como una paloma suspiro, estoy harto de llorar".

Sacerdote:

"Por los ayes y suspiros está saturado de llanto su co- [razón.
Derrama lágrimas, se deshace en lamentos" (36).

(36) H. ZIMMERN, *o. c.*, salmo I, lín. 13 r.—14 v.

Las citas podrían multiplicarse. Vamos a aducir todavía una oración de Asurbanipal al dios Sibziana, en la que el orante atribuye a un eclipse de luna los males corporales que le afligen. El eclipse es un castigo de los dioses y la enfermedad efecto de los maleficios de los demonios que han tomado asiento en el cuerpo del paciente a consecuencia del pecado:

"Juzga mi juicio, decide mi decisión.
Yo, tu siervo, Asurbanipal, hijo de su dios,
cuyo dios es Assur, cuya diosa es Assuritu;
en el mal del eclipse de luna, que en tal mes
... en tal día... ha tenido lugar.
En el mal de las potestades y de los portentos malos y [no buenos
que están en mi palacio y en mi país,
a causa de los maleficios, de la enfermedad que no es [buena, de la iniquidad,
de la transgresión, del pecado que está en mi cuerpo.
A causa del mal espectro que está ligado a mí...,
yo te he suplicado, y te he glorificado.
Acepta "la elevación de mi mano", atiende a mi oración;
líbrame de mi encantamiento, desata mi pecado.
Aleja todo el mal que podría venir a cortar mi vida" (37).

En los textos conjuratorios se repite el tema con mayor insistencia, si cabe, que en los salmos y oraciones. El dolor, la pena, la tristeza, la enfermedad, la desgracia, la maldición, todo lo malo que puede venir sobre el hombre es efecto de la ira divina, provocada por los pecados del paciente. He aquí un texto bien claro de la IV tableta Šurpu:

56. "Que el corazón cerrado de su dios y de su diosa [se abra de nuevo al tal y tal.
57. Que su falta sea perdonada, que en el día de hoy [le suelten, le libren.
58. Que la tabla de sus pecados, de sus transgresiones, [de sus malas acciones, de sus cadenas,
59. ... de sus ataduras sea arrojada al agua.
60. Que sus pecados sean borrados, sus malas accio- [nes alejadas,
61. sus ataduras soltadas,
62. sus dolores quitados.

(37) L. W. King, *Babylonian Magic and Sorcery*, Londres, 1896, n.º 50, p. 115.

63. De la pena, aflicción, tristeza, enfermedad,
64. ayes y gemidos, días intranquilos, desgracia, aflic-
[ción, dolor,
65. que sea librado en el día de hoy el cuerpo de tal
[y tal.
66. Por la sabiduría de vuestro santo nombre que sean
[alejados, cancelados, expulsados,
67. el pecado, la maldición, que para desgracia del
[hombre han sido creados".

Sigue una serie de invocaciones a los dioses en forma de letanía pidiendo la liberación del penitente. Muy significativa es la que sigue:

84. "Que esté presente Gibil, reconciliador del dios
irritado y de la diosa irritada, que quite el dolor
[del cuerpo".

La transgresión de las leyes divinas, al desagradar a los dioses provoca en ellos su temida cólera. A ésta sigue el castigo. Por eso, cuando el babilonio desea a su enemigo el más grande mal, pide "que los grandes dioses, cuyo decreto es inmutable, le miren con rostros airados, que le maldigan con maldiciones implacables y dañosas" (38). La estrecha relación entre el pecado del hombre, por una parte, y la cólera divina, por otra, es puesta expresamente de relieve en esta oración a Ninib:

"Tú remueves el pecado de quien ha caído en él;
estás pronto a favorecer al hombre contra el que su dios
[está airado.
Oh, Ninib, príncipe de los dioses, tú eres un héroe" (39).

Al pecado del hombre en el primer verso corresponde en el segundo la ira del dios. Es éste uno de los paralelismos más frecuentemente encontrados en los textos. La conclusión es evidente: los babilonios son conscientes de la ofensa que el dios con sus transgresiones recibe. Esta parece ser la única explicación que les pudiese justificar su convencimiento de la ira divina provocada y el peso de esta ira sobre los pecadores. No podemos, sin

---

(38) V. Cheil, *Textes élamitiques-sémitiques*, I, París, 1900, p. 108 s.
(39) L. W. King, *o. c.*, núm. 2, lín. 23-25.

embargo, concluir legítimamente que para los asirios el pecado haya consistido "formalmente" en la ofensa de su dios, en la irritación correspondiente. Morgenstern así concluía. "El pecado—dice—es todo aquello que provoca la ira de los dioses" (40). En buena lógica habría que decir más bien que el pecado es la causa de la ira y ésta el efecto del pecado.

En definitiva, el pecado para los babilonios es una transgresión voluntaria o involuntaria, consciente o inconsciente de las leyes divinas que regulan las relaciones del hombre con los dioses y con sus semejantes. Esta transgresión, con el desprecio de la autoridad divina que consigo lleva, ofende a la divinidad provocando su ira, que finalmente se desencadena sobre los transgresores en terribles castigos (41).

---

(40) J. MORGENSTERN, *The Doctrine of Sin in the Babilonian Religion* (*MVAG*, 10), Berlín, 1905, p. 1.

(41) Cf. P. DHORME, *o. c.*, p. 241; E. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (Col. «Mana», 1, II), 2.ª ed., París, 1949, p. 260; G. FURLANI, *La religione babilonese-assira*, vol. II, *I miti e la vita religiosa* (Stor. delle religioni a cura di R. Pettazzoni, vol. IX), Bologna, 1929, p. 320.

CAPITULO III

EL ORDEN MORAL

Puesto que en la idea del pecado se encierran tres elementos: norma de conducta, acto libre de la voluntad y oposición entre ambos, para justificar la definición que propusimos en el capítulo anterior es necesario examinar ahora en particular el contenido de la ley moral y la conciencia de la responsabilidad personal, ya que sin la presencia de esos elementos no podría hablarse de culpa moral.

La norma de conducta para los babilonios consiste en la ley divina que regula las relaciones del hombre con los dioses y con sus semejantes. Las divinidades supremas no tienen solamente la misión de cuidar del orden moral, sino también de juzgar los actos humanos, de premiar o castigar la observancia o transgresión de la ley. La razón última de toda idea moral se encuentra, por tanto, en la mente del legislador supremo. El hombre puede no ser consciente de ello en cada uno de sus actos, pero obra el bien o evita el mal porque así se lo dicta la conciencia o porque así se lo han enseñado. La suprema autoridad religiosa, transmitiendo la ley moral tradicional de su país, apela explícitamente a la autoridad de los dioses, que de este modo imponen su voluntad.

De aquí se desprende que la idea del pecado no puede expli-

carse sin el conocimiento y aceptación de un ideal de vida impuesto por la voluntad divina, frente al cual se sientan responsables el individuo y la sociedad. Las acciones, los pensamientos, las palabras y toda la conducta del ser racional son juzgados como buenos o malos según correspondan o no a este ideal moral.

¿Han tenido los babilonios su propio ideal moral y religioso? ¿Cuál es su origen, contenido y valor? He aquí las dos cuestiones a las que tratará de responder este capítulo.

Es difícil establecer una jerarquía y división de preceptos, tanto desde el punto de vista objetivo como de su misma gravedad, que respondan adecuadamente a la mentalidad babilónica. A juzgar por la documentación que poseemos, el babilonio no hacía distinciones. Estaba convencido de que el dios se encolerizaba y castigaba lo mismo al que omitía una oración o la recitaba poco devotamente, como al que era injusto en los contratos o se acercaba a la mujer de su prójimo. Las leyes rituales y cúlticas eran impuestas por los dioses del mismo modo que los preceptos de la moral individual y social.

Como los textos no hacen discriminación alguna aparente, los autores han adoptado diversos sistemas para ordenar la materia que permitan descender al detalle de los preceptos y pecados. La división más común es la de los pecados contra los dioses, contra los hombres y contra sí mismos. Otros hablan de faltas cúlticas y pecados morales. Los primeros serían los que se oponen al precepto religioso tan acentuado en los textos; los segundos atentan a la ley de la justicia reguladora de las relaciones sociales. Nuestro esquema va a ser: ideal religioso e ideal moral, que en el fondo coincide con cualquiera de los otros.

1. Moral y culto

Las faltas cultuales representan un papel muy importante en la religión babilónica, no sólo por la facilidad con que pueden cometerse, sino también por su gravedad. La práctica de los deberes religiosos se impone al hombre como una obligación sa-

grada. En una tabla de contenido sapiencial un escritor babilónico resume así el ideal religioso:

"Honra diariamente a tu dios
con sacrificio, oración y digno incienso.
Ante tu dios debes tener un corazón solícito,
porque esto es lo que pertenece a la divinidad:
oración, lamentación y prosternación
debes presentarle diariamente; entonces tu poder será [grande,
y en la abundancia tendrás buen suceso con dios.
Para tu instrucción mira a la tableta:
El temor del dios engendra el favor;
el sacrificio prolonga la vida,
y la oración perdona el pecado.
El que teme a los dioses no será despreciado de su dios.
El que teme a los Anunnaki prolonga sus días" (1).

El fundamento del ideal religioso del babilonio era el temor de los dioses. De este temor reverencial, basado más en el miedo al castigo y en la esperanza del premio que en el sentimiento de veneración filial, procedían los honores y las adoraciones que el fiel tributaba a los dioses. El tema constante de las lamentaciones personales en busca de la explicación de alguna desgraciada situación presente se resume siempre en una queja del paciente a la divinidad, en donde resuena el motivo del temor. La ira divina se cernía implacablemente sobre el hombre que no fuera temeroso de su dios.

Asurbanipal, en una oración angustiosa, exclama:

"Oh dios, a mí [tratado como] el que no teme
a su dios, concédeme ver tu luz.
Como el que no teme al dios, ni a la diosa,
[así soy tratado yo]" (2).

El "Justo paciente" en su examen de conciencia alude a este pecado como a una posible causa de la desgracia que le aflige: "Como aquel que no ha enseñado a las gentes el temor y el res-

---

(1) S. Langdon, «A Tablet of Babylonian Wisdom», en *PSBA*, XXXVIII (1916), p. 115, rev. I, 35-rev. II, 5; cf. *ANET*, p. 427, lín. indicadas.

(2) *VAB*, VII, 2, p. 252, lín. 9-11; cf. A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1953, p. 269-270.

peto [del dios], así parecía yo". Su conducta, en cambio, había sido todo lo contrario:

> "He enseñado a mi pueblo a guardar los preceptos [divinos.
> A honrar el nombre de la diosa he instruído a mis gentes.
> El temor del palacio lo he inculcado en el país" (3).

Los deberes religiosos, según el autor de la tableta sapiencial, consisten principalmente en el sacrificio, en la oración y en el digno incienso. Este esquema de moral religiosa nos obliga a tratar brevemente de los principales actos del culto de la religión babilónica para que después puedan entenderse mejor los pecados rituales.

El dios y la diosa, con toda su familia, están instalados en el templo o santuario principal de la ciudad para recibir la veneración de los fieles. En torno al templo se mueve un personal especializado, representado sobre todo por los sacerdotes, que tiene la misión de hacer agradable la estancia al dios y a la diosa en el lugar que han elegido. Nada de lo necesario o útil para que el servicio del culto resulte perfecto debe omitirse. El dios creador Marduk ha encargado a la humanidad el servicio de los dioses. Los dioses mismos son los que han establecido los ritos, las ceremonias, las observancias que forman parte del ritual (4).

Una de las primeras obligaciones que incumbe al fiel es el mantenimiento de la vida de los dioses. Las ofrendas que reclaman los habitantes divinos del templo son, ante todo, la comida, la bebida, el vestido y los perfumes. Todo esto es para ellos agradabilísimo. En el sacrificio que ofreció el héroe del diluvio "los dioses sintieron el olor, sintieron el buen olor, y se congregaron

---

(3) *ANET*, p. 435, II, lín. 18, 29, 30, 32.

(4) Cf. F. THUREAU-DANGIN, *Rituels acadiens*, Paris, 1921, p. 23, rev. 3-4: «Además dirá (el sacerdote) tres veces las palabras siguientes: Estos actos han sido realizados por la totalidad de los dioses; no he sido yo, en realidad, el que los ha ejecutado.» Un poco más adelante se dice que el toro «ha sido creado por los grandes dioses para su servicio, para servir a los ritos de la divinidad.» Los ritos y ceremonias del culto babilónico pueden verse, además de la obra citada de Thureau-Dangin, en H. ZIMMERN, *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion (Die Ritual Tafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger)*, Leipzig, 1901, p. 97 y sigs.; E. EBELING, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, I Teil, *Texte*, Berlín, 1931. Una selección de textos rituales acádicos se encuentra también en *ANET*, p. 331-345.

como moscas en torno al sacrificador" (5). La inobservancia o la simple negligencia de este deber ya se comprende que tenía que irritar grandemente a los dioses. Es uno de tantos pecados de que se acusan los penitentes babilónicos.

Entre el mobiliario del templo es natural que se encontrara la mesa para el banquete sagrado de los dioses. Los rituales emplean con frecuencia las expresiones "preparar la mesa" y "retirar la mesa" para indicar el principio y el fin del banquete sagrado (6).

Durante la comida se hacían libaciones a los dioses. El elemento principal de la libación era el agua pura; pero otras bebidas, como el vino, la cerveza y la leche, eran igualmente del agrado de los dioses (7).

El sacrificio revestía una importancia especialísima. Negar este acto de culto era cometer la mayor abominación. No todos los animales, sin embargo, eran aptos para el sacrificio. Los dioses apetecían las carnes más exquisitas, como carneros, corderos, cabritos y revezos; aunque también podían ofrecerse otras carnes (8). Otras veces la selección consistía sólo en sacrificar piezas de primera calidad, bien cebadas y de una cierta edad (9).

La inmolación de la víctima revestía en sí misma un carácter netamente religioso. Tanto la inmolación como los demás actos del sacrificio iban acompañados de oraciones, que se recitaban en el momento de hacer las abluciones de las manos divinas o en las libaciones y fumigaciones. El sacerdote invitaba a los dioses a aceptar el sacrificio (10).

Un acto asociado al sacrificio era la comunión. Si la comida de los dioses tenía el carácter de un banquete sagrado, esta idea

---

(5) Epopeya de Gilgames, tab. XI, 159-161; cf. *ANET*, p. 95.

(6) Cf. F. Thureau-Dangin, *o. c.*, p. 74 s. Los textos en p. 80 y sigs.

(7) Cf. G. Furlani, *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria*, Roma, 1932, p. 339 s.; F. Thureau-Dangin, *o. c.*, p. 23 ss., 80 ss., etc.; *ANET*, p. 343, obv. 1 ss. y *passim*.

(8) Cf. G. Furlani, *o. c.*, p. 338 ss.; N. Schneider, «Das Drehem und Djoha-Archiv», 3 Heft: «Der Götterkult, 2 Teil: Die Tieropfer», en *Orientalia*, 22 (1926), p. 3-38; F. Thureau-Dangin, *o. c.*, p. 85, lín. 40 ss.; *ANET*, p. 344, rev. 4 ss. y *passim*.

(9) Cf. F. Thureau-Dangin, *o. c.*, p. 83, lín. 4 ss.; 84, lín. 14 ss. Véase también *ANET*, p. 344, rev. 10 ss. y *passim*. De los carneros, por ejemplo, se dice que deben ser gordos, puros, de dos años y que hayan comido cebada; otras veces que se hayan alimentado de leche, etc.

(10) Los textos en H. Zimmern, *BBR*, núms. 75-101; cf. G. Furlani, *o. c.*, p. 194 ss., en donde se recoge una larga lista de fórmulas para invitar a los dioses a aceptar el sacrificio.

sugiere la participación de otras personas. De hecho, el rey, los sacerdotes y los empleados del templo tenían un lugar reservado en el convite (11). Pero sobre todo la participación más eficaz era la pregustación de la víctima sacrificada. Las partes mejores y más exquisitas eran reservadas a los dioses; las demás se repartían entre el rey, los sacerdotes y el personal del templo con los fieles participantes (12). Este rito explica sin duda el pecado especial de que se acusan algunos penitentes, por ejemplo, "tomar la comida perteneciente a la divinidad", "comer el alimento de los dioses", "comer o beber lo que no le pertenece". Más adelante se darán los textos completos.

Además de los sacrificios cotidianos, el culto imponía la celebración de fiestas particulares en determinados días de cada mes. Existían igualmente funciones nocturnas en la vigilia de los días festivos. Cada día estaba dedicado a una divinidad y se festejaba con grandes solemnidades (13). Una de las fiestas más populares de los asirios y babilonios era el día del Año Nuevo. Esta festividad les brindaba la ocasión de ofrecer sacrificios, recitar oraciones y cumplir los ritos con que debían santificar el año que empezaba. La ceremonia más característica era la procesión solemne. El dios y la diosa, con su cortejo de parientes y amigos, caminaban triunfalmente por las calles de la ciudad, acompañados del rey, ministros, sacerdotes, lamentadores y cantores. Era un día de triunfo para los dioses y de humillación y penitencia para el rey, que abdicaba por unos momentos de sus prerrogativas reales. El Año Nuevo revestía, sobre todo, el carácter de una ceremonia de purificación ritual (14).

La oración constituía uno de los elementos más importantes del culto. Las observancias, las ceremonias, los ritos y los demás actos del servicio divino no tenían valor por sí mismos si no es-

---

(11) Los textos en *AOB*, I, p. 108, núms. 33-34; p. 109, núm. 10; p. 160, núms. 24-25, cf. G. Furlani, o. c., p. 351; véase ya desde la p. 344 y ss.

(12) Cf. F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, p. 17, 19-20; p. 89, 8; p. 95, 20 ss.; p. 97, 20 ss.; p. 132, 196 ss., etc.; cf. G. Furlani, *Il sacrificio...*, p. 338 y 351.

(13) Sobre las fiestas anuales, mensuales, vigilias, días festivos, etc., pueden consultarse las obras siguientes: B. Landsberger, *Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer (Leipziger Semit. Stud.* VI, 1-2), Leipzig, 1915; S. Langdon, *Babylonian Menologies and the Semitic Calendars*, London, 1935; R. Labat, *Hémérologies et ménologies d'Assur*, París, 1939.

(14) Las ceremonias con motivo de la procesión del Año Nuevo en F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, p. 86 ss. Las fiestas del Año Nuevo en Uruk, p. 127 ss.; las mismas fiestas en Babilonia; cf. G. Furlani, *Il sacrificio nella religione dei semiti*, p. 246-252.

taban vivificados por la oración. Ya hemos visto cómo la plegaria se asociaba al sacrificio, a las libaciones, a las ofrendas y a las inmolaciones. Pero fuera de eso, la oración se regía por leyes propias y prescripciones rigurosas. Por medio de ella se exaltaban las virtudes de los dioses y de las diosas, se trataba de aplacar el corazón de la divinidad irritada, se pedían favores, se confesaban a veces los propios pecados y se suplicaba la misericordia divina. La significación de la oración y la actitud interior que imponía al orante exigían de él un comportamiento externo humilde, acompañado de inclinaciones, postraciones, elevación de la mano y otros gestos propios del que está en contacto con la divinidad y espera recibir de ella las gracias suplicadas (15). La omisión de este importante acto de culto o cualquiera negligencia en el modo de practicarlo se consideraban faltas de desacato y desprecio a la divinidad.

El ejercicio del culto presenta al hombre muchas ocasiones de transgresión del ideal religioso. Los babilonios han sentido gravada su conciencia con el peso de las faltas rituales. En el culto se encuentra el hombre frente al dios, le paga el tributo de su servidumbre y le ofrece los honores debidos. Despreciar las prescripciones cultuales o practicarlas con negligencia equivale en la práctica a vilipendiar al dios mismo.

Los textos babilónicos que nos informan en concreto de las faltas que podían cometerse en el terreno cultual son más bien escasos. De los salmos penitenciales y de las oraciones litúrgicas, contrariamente a lo que pudiera creerse, se recogen pocas noticias. Y la razón es muy sencilla. Estas composiciones literarias se utilizaban en el culto público y debían servir para toda clase de penitentes y para las más variadas circunstancias de la vida religiosa, y, por lo tanto, una especificación de las faltas las haría menos apropiadas. Sin embargo, podía haber excepciones, como de hecho lo es el texto siguiente, citado ya en parte en el capítulo anterior:

---

(15) Sobre la importancia de las oraciones en la religión babilónica y sus diversas especies véase P. DHORME, *La religion assyro-babylonienne*, París, 1910. p. 245 ss., 250 ss.

"Lo que para el dios que me crió es una abominación [lo comí.
Puse el pie sacrílegamente sobre lo prohibido, cometí [siempre el mal.
Sobre tu vasta posesión levanté los ojos míos.
A tu plata preciosa se dirigió mi deseo.
Alcé la mano, eché por tierra lo que todavía no estaba [derribado.
Con mi impureza entré siempre en el templo.
Lo que para ti es sumamente abominable lo hice siempre.
Sobre aquello que te desagrada pasé siempre por encima.
En el furor de mi corazón imprequé a tu divinidad.
Pecados conocidos y no conocidos cometí siempre.
Caminé siempre tras mis deseos y por eso incurrí en sa- [crilegio" (16).

Este penitente se acusa de una serie de pecados cultuales y de otras faltas contra los dioses. En el orden de catalogación de los pecados parece que se guarda una cierta jerarquía. En este sentido, el último sería el más grave: la maldición contra el dios en un momento de indignación. Pero en todas las demás faltas no parece se trate de simples transgresiones rituales más o menos involuntarias, sino de pecados plenamente deliberados (17).

Después de lo dicho anteriormente, la significación de los pecados no ofrece dificultades mayores. En la confesión el penitente se acusa de actos externos y de pecados internos. Entre los primeros, varios se refieren al sacrificio; por ejemplo, comer la porción reservada a la divinidad en el banquete sagrado, ofrecer en sacrificio animales prohibidos, tomar parte en las ceremonias cultuales sin la debida pureza ritual. La significación de otras faltas es más oscura; así, no se dice en concreto en qué consistía "la grande abominación" que tanto debía desagradar a los dioses, ni cuál era la cosa que no se podía tocar con la mano, ni caminar sobre ella. Muy probablemente se trata de tabús de origen religioso relacionados con objetos cultuales, ya que se encuentran

---

(16) Cf. E. Ebeling, «Die «7 Todsünden» bei den Babyloniern», en *OLZ*, 10 (1916), col. 296-298; traducción más moderna en A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1953, p. 272-273.

(17) Cf. A. H. Edelkoort, *Het zondebesef in de babylonische boetepsalmen*, Utrecht, 1918, p. 65.

catalogados en una confesión en la que casi todas las faltas son de este orden.

La moralidad de los actos internos es reconocida igualmente. El penitente se acusa del deseo sacrílego de hurtar las alhajas y objetos preciosos depositados en el templo, y quizá también de la apetencia ambiciosa y sacrílega de los terrenos y ganados destinados al servicio de los dioses.

Testimonios del dictamen de la conciencia sobre la moralidad de los actos internos en el dominio cultual se encuentran aún en otros textos. En el "Diálogo sobre la miseria de la vida humana", el segundo interlocutor replica al amigo, que se creía inocente y, por tanto, injustamente castigado por los dioses, echándole en cara sus malos deseos:

> "En realidad lo que tú piensas nos es bueno:
> Tú has rechazado la verdad, has menospreciado los de-
> [cretos del dios.
> No guardar las leyes del dios ha sido el deseo de tu co-
> [razón.
> Has descuidado las exactas purificaciones de la dio-
> sa" (18).

En un himno sumérico dedicado a la diosa Nanše, juez del género humano, entre los pecados que forman parte del interrogatorio del reo se enumeran "la mirada complacida y morosa a los lugares del mal" y el "deseo de comer y beber cosas prohibidas" (19).

Mayor contingente de faltas cultuales se contiene en el doble examen de conciencia que hace un piadoso personaje babilónico en el poema *Ludlul bêl nêmêqi*. El personaje en cuestión, que hasta ahora había llevado una vida feliz, de pronto se ve sumergido en el dolor y atenazado por la enfermedad. Ignora la causa de esta dura actitud de los dioses para con él. Bajo los golpes de la desgracia se vuelve a sí mismo; interroga a su conciencia sobre el exacto cumplimiento de sus deberes religiosos. Entre los múltiples pecados que han podido motivar el castigo de los dioses se enumeran exclusivamente faltas cultuales: omisión del

---

(18) *ANET*, p. 439, VIII, 78-81.

(19) Cf. S. N. Kramer, «Sumerian Theology and Ethics», en *The Harvard Theol. Rev.*, 49 (1956), p. 58.

sacrificio, omisión de las súplicas y oraciones, negligencia en el servicio divino, desprecio de las imágenes sagradas, manducación del alimento de los dioses, abandono y olvido del dios y de la diosa, recitación maquinal y poco devota de la oración, etc. Este hecho nos demuestra, por una parte, la importancia que se atribuía al culto en la religión babilónica, y por otra es un testimonio de la delicadeza de conciencia de las personas piadosas frente a los deberes religiosos, pues se reprochan la negligencia en el servicio divino y la tibieza o poca devoción en la recitación de las oraciones. El pasaje del poema que nos interesa dice así:

10. "¿De dónde vienen las cosas malas que encuentro [por todas partes?
Miré hacia atrás: ¡desgracia, calamidad!
Como aquel que no ha ofrecido la libación a su [dios,
y en el banquete (sagrado) no ha invocado a su [diosa,
que no ha inclinado su rostro, ni ha conocido re- [verencia,
15. en cuya boca han cesado las oraciones y las sú- [plicas,
para el cual ha terminado el día divino, ha des- [aparecido la fiesta,
que se ha mostrado negligente, ha despreciado sus [imágenes,
que no ha enseñado a sus gentes el temor y la re- [verencia,
que no se ha acordado de su dios, comiendo in- [cluso su alimento,
20. que ha olvidado a su diosa y no le ofreció la li- [bación.
Aún más, peor que el que se ha hecho soberbio y [olvidó a su (divino) señor,
que juró vanamente en el nombre de su poderosa [deidad.
Como este tal así me he visto (tratado) yo" (20).

El segundo examen de conciencia es más bien una declaración de inocencia al estilo de las "biografías ideales" egipcias grabadas en las tumbas y sarcófagos. A diferencia de éstas, que casi

(20) H. ZIMMERN, *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl (Der Alte Orient* 3), Leipzig, 1905, p. 28 s., lín. 10-22; cf. *ANET*, p. 434 s., II, 10-22.

nunca hablan de los deberes religiosos e insisten preferentemente en las virtudes morales y cívicas que forman el buen carácter del difunto, el poema babilónico sólo recuerda los actos de virtud directamente relacionados con el ideal religioso. El paciente no sólo no ha quebrantado ninguna prescripción cultual, sino que la norma constante de su conducta y el ideal que llenaba las aspiraciones de su vida era la veneración sincera de los dioses. El ideal religioso del autor del poema coincide literalmente con el propugnado por el otro escritor babilónico que compuso la tableta de contenido sapiencial citada al principio. Para ambos autores los actos fundamentales del culto consisten en el sacrificio "que prolonga la vida" y la oración "que perdona el pecado". Los dos dicen, además, que el culto es un deber estricto del hombre que los dioses tienen derecho a exigir: "porque esto es lo que pertenece a la divinidad" (tableta); "porque yo sé que para el dios esto es lo agradable" (poema). Uno y otro ponen como fundamento de la religión el "temor de los dioses" y la actitud personal que se exige al hombre en el cumplimiento de las prácticas cultuales es "la solicitud del corazón", de donde brota "la alegría del espíritu".

El autor del poema alude, cosa que no hace el escritor de la tableta, a la adhesión sincera al rey y a la corte. Estos actos de veneración, respeto y exaltación del rey revisten seguramente un carácter religioso.

El texto dice así:

23. "En cuanto a mí, yo me ocupaba de súplicas y ora-
[ciones.
La oración era mi regla, el sacrificio mi ley.
25. El día del culto de los dioses era mi delicia.
El día de la procesión de mi diosa era mi ganan-
[cia y mi riqueza.
La veneración del rey era mi alegría.
Y la música en su honor un placer para mí.
He enseñado a mi país a guardar los preceptos
[divinos.
30. A honrar el nombre de la diosa he instruído a mi
[pueblo.
La majestad del rey la he igualado a la de un
[dios.

Y la reverencia al palacio la he inculcado en el
[pueblo.
¡Si al menos pudiera yo saber que estas cosas son
[agradables al dios!" (21).

Un catálogo de faltas cultuales se encuentra también en la segunda tableta Šurpu. Esta serie de nueve tabletas para fines mágicos se compone de rituales encantatorios, que permitirán al hombre enfermo y embrujado curarse de la enfermedad y desligarse del maleficio. El deber principal del sacerdote consiste en descubrir lo que ha padecido el paciente para atraer sobre sí la maldición y el castigo de las potestades superiores. Como esta investigación suele ser sin resultado positivo, entonces se hace una lista escrupulosamente detallada de todos los pecados, violaciones de tabús, faltas contra los dioses y contra los hombres. Las transgresiones cultuales no son las más abundantes en estos elencos, pero están bien representadas. Algunas se refieren a prohibiciones de origen tabuístico y otras insisten en el pecado contra el dios protector y la diosa protectora, "su dios" y "su diosa". Un pecado especial, comprensible después de lo que dijimos a propósito de la mesa para el banquete sagrado de los dioses, es "la remoción de una mesa sacrifical preparada".

Hay pecados que sólo se indican de un modo general y es difícil saber a qué se refieren; así, por ejemplo, la "irritación del dios", el "menosprecio de la diosa", el "vilipendio del nombre" del dios protector durante el sacrificio. Otros se refieren a las promesas ficticias, al incumplimiento de los votos en materia de sacrificios y ofrendas, a la participación indebida en el convite reservado a los dioses y a la omisión de las preces rituales.

Las preguntas del sacerdote exorcista están formuladas del modo siguiente:

5. "¿ha comido lo prohibido por el dios, comido lo
[prohibido por la diosa?
11. ¿Ha despreciado a su diosa?
32. ¿Es quizá un pecado desconocido contra un dios,
[una culpa desconocida contra una diosa?
33. ¿Ha irritado a un dios, menospreciado a una diosa?

(21) H. Zimmern, *Babylonische Hymnen*, p. 29, lín. 23-33; cf. *ANET*, p. 435, II, 23-33.

34. ¿Es quizá su pecado contra su dios, su culpa con-
[tra su diosa?
70. ¿Es quizá por la cosa prohibida que ha comido?
74. ¿Es por todo aquello por lo que ha despreciado a
[su dios y a su diosa?
75. ¿Ha prometido con el corazón y con la boca y no
[ha mantenido (la promesa)?
76. ¿Habrá despreciado en una ofrenda el nombre de
su dios;
77. consagrado algo, prometido (?) y después rete-
[nido?;
78. ¿ofrecido una cosa y después comídola?
79. ... y recitado una oración?
80. ¿Ha removido una mesa sacrifical preparada?
81. ¿Ha excitado contra sí la ira de su dios y de su
diosa?" (22).

Los pecados cultuales hasta ahora consignados son, por lo general, bastantes comprensibles y reflejan en no pocos casos un elevado sentimiento religioso en el pueblo asirio-babilónico. Pero al lado de éstos hay otros que suponen una concepción más primitiva de ciertas faltas, explicables sólo como tabús higiénicos de origen quizá cúltico o ritual. En un texto de carácter mágico al estilo de las tablas Šurpu se cuentan como transgresiones que provocan la ira divina el pisar el agua de las abluciones rituales o cúlticamente impura, el encontrar a una mujer embrujada, el tocar a un hombre impuro, el encontrar a una persona que no se hubiera lavado las manos, etc.

El sacerdote formula un cuestionario detallado de preguntas para individuar la transgresión:

"Mientras él va por la calle,
mientras camina por la plaza,
mientras va por la calle o el camino,
¿ha pisado agua lustral derramada?,
¿ha puesto el pie en agua "no conforme al derecho"?,
¿ha visto agua de manos impuras?,
¿ha encontrado a una mujer cuyas manos no estaban
[limpias?,

(22) H. ZIMMERN, *Šurpu*, II, líneas indicadas. Una nueva versión de los textos de la Colección *Šurpu* puede verse en E. REINER, *Šurpu, A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, Graz, 1958 *(Archiv für Orientforschung*, Beiheft 11). No hemos podido utilizar esta versión por estar ya terminado este trabajo cuando llegó a nuestras manos.

¿ha mirado a una joven cuyas manos no estaban la-
[vadas?,
¿ha tocado las manos de una mujer embrujada?,
¿ha encontrado a un hombre cuyas manos no estaban
[limpias?,
¿ha visto a un hombre cuyas manos no estaban la-
[vadas?,
¿ha tocado a un hombre cuyo cuerpo era impuro?" (23).

Al término de este estudio sobre las transgresiones cultuales se recoge ya una idea aproximada del ideal religioso del pueblo babilónico. La primera impresión no es desfavorable. La moral religiosa ha alcanzado un alto nivel de desarrollo. El culto de los dioses se practicaba sinceramente. La moral religiosa imponía exigencias muy estrictas, a las que las personas piadosas trataban de responder con verdadera solicitud. La delicadeza de conciencia de algún penitente llegaba incluso a reconocer la deformidad moral de la recitación poco devota de las preces y actos rituales.

Las excavaciones en tierra mesopotámica han sido especialmente pródigas en darnos a conocer la literatura religiosa de los asirios y babilonios. Los salmos penitenciales, las oraciones a los dioses y los mismos catálogos de los sacrificios ofrecidos en los templos son el mejor testimonio de la práctica de los consejos de aquel sabio de la academia babilónica que recomendaba a sus discípulos, y en su nombre a todos los ciudadanos, "el honrar diariamente al dios con sacrificio, oración y digno incienso y el presentarle cotidianamente plegarias, lamentaciones y prosternaciones".

El ejercicio de la religión estaba supeditado ciertamente a fines utilitarísticos. Lo que se buscaba en la religión y lo que se pedía a los dioses era ante todo la abundancia de bienes y la prosperidad terrena, la prolongación de la vida y el bienestar corporal. El sabio invita a los transeúntes a leer continuamente con atención la máxima de la tableta: "El temor de los dioses engendra el favor"; "el que teme a los Anunnaki prolonga sus días". Toda la religión estaba basada en este temor

(23) C. Frank, «Zur babylonischen Beschwörungstexten», en *ZA*, XXIV (1910), 157-161; cf. R. C. Thompson, *The Devils and Evil Spirits of Babylonia*, II, Londres, 1904, p. 136 ss.

interesado; pero esto no es óbice para que se reconozca la obligación de tender hacia el ideal religioso como exigencia de derecho divino.

Por otra parte, no debe extrañarnos esta actitud interesada del creyente en un pueblo que no poseía ideas claras del más allá y para quien todo terminaba en este mundo. El sombrío porvenir del hombre y la ignorancia de la vida de ultratumba conducen necesariamente a una forma más o menos acentuada de hedonismo y utilitarismo que no puede menos de tener repercusiones funestas en la sinceridad del sentimiento religioso y en la consecución del ideal moral.

Las transgresiones cultuales presuponen la existencia de un código de moral religiosa, y este código, según la ideología babilónica, tiene origen divino. Como toda idea ética se deriva de la fuente suprema, del mismo modo todo precepto cultual y religioso ha sido impuesto al hombre por los dioses. Por eso toda violación de una norma de conducta en materia religiosa era una ofensa a la divinidad; era, bajo el aspecto objetivo, un verdadero pecado en sentido teológico.

2. Moral y vida

Las normas de conducta que orientan la moral individual y social de los babilonios nos son conocidas en parte por dos series de textos. Tenemos, en primer lugar, los catálogos de pecados de las tabletas encantatorias de la serie Šurpu. Nos presentan la moral bajo un aspecto negativo, informándonos directamente de lo que se oponía a la consecución de su ideal moral. Tomando la contraria de la proposición enunciada se obtienen los verdaderos principios de su orden moral.

La otra serie de textos proviene de la literatura sapiencial. Son colecciones de proverbios, consejos y máximas de vida, fruto de la experiencia cotidiana y de la observación, en las que los sabios se complacen en recordar a sus contemporáneos las exigencias de una conducta moralmente sana y elevada.

Consideraremos en primer lugar las tabletas Šurpu, entre las que merece una especial atención la segunda, que es quizá el documento más importante para conocer el pensamiento de

los babilonios sobre las transgresiones del orden moral. A pesar de su carácter mágico, la lista Šurpu representa, como las dos confesiones negativas del libro de los muertos en Egipto, un resumen del contenido de la ley moral. El aspecto religioso del pecado es puesto en evidencia por el hecho de que el mal, el dolor, la desgracia y la enfermedad son considerados como castigos de los dioses por las transgresiones del orden moral.

El texto comienza justamente con la invocación de todos los grandes dioses que habitan en el cielo para que vengan a librar al hombre que se encuentra enfermo, angustiado, afligido a consecuencia de algún pecado:

1. "Conjuro. (Yo os invoco), oh dioses grandes,
2. ... dios y diosa, dueños de la liberación,
3. (a causa del mal) por el que el tal y tal, cuyo dios es [tal y tal, cuya diosa es tal y tal,
4. ... está enfermo, angustiado, atribulado, afligido.
5. ¿Ha comido lo prohibido por su dios, lo prohibido [por su diosa?
6. ¿Ha dicho no en vez de sí, sí en vez de no?
7. ¿Ha indicado... con el dedo,
8. ... diciendo cosas de mal augurio,
9. ... murmurando,
10. .....
11. despreciado a su diosa?
12. ¿Ha dicho cosas malas?
13. ¿Ha dicho cosas impuras?
14. ¿Ha hecho decir cosas injustas,
15. corrompido al juez,
16. andado sobre lo que estaba arruinado,
17. diciendo una segunda vez?
18. ¿Ha oprimido a una débil?
19. ¿Ha expulsado a alguno de su ciudad?
20. ¿Ha separado del padre al hijo?
21. ¿Ha separado del hijo al padre?
22. ¿Ha separado de la madre a la hija?
23. ¿Ha separado de la hija a la madre?
24. ¿Ha separado de la suegra a la nuera?
25. ¿Ha separado de la nuera a la suegra?
26. ¿Ha separado del hermano al hermano?
27. ¿Ha separado del amigo al amigo?
28. ¿Ha separado del compañero al compañero?

29. ¿No ha liberado a un prisionero, no ha soltado a un [encadenado?
30. ¿No ha dejado ver a un encarcelado la luz del día?
31. ¿Ha dicho por un arrestado, arréstalo, por un ata- [do, átalo?
32. ¿Es quizá un pecado desconocido contra un dios, una [culpa desconocida contra una diosa?
33. ¿Ha afligido a un dios, menospreciado a una diosa?
34. ¿Es su pecado contra su dios, su culpa contra su [diosa?
35. ¿Se trata de violencia con su abuelo (?), de odio [contra el hermano mayor?
36. ¿Ha despreciado al padre o a la madre, humillado [a la hermana mayor?
37. ¿Ha dado en pequeño, rehusado en grande?
38. ¿Ha dicho sí por no?
39. ¿Ha dicho no por sí?
40. ¿Ha dicho cosas impuras, cosas desobedientes...?
41. ¿Ha dicho cosas calumniosas...?
42. ¿Ha usado balanza falsa...?
43. ¿Ha tomado moneda falsa, rehusado moneda buena?
44. ¿Ha desplazado un confín legítimo, puesto un con- [fín ilegítimo?
45. ¿Ha trazado un confín injusto, no trazado uno justo,
46. removido el confín, la delimitación y el término?
47. ¿Ha entrado en la casa de su prójimo?
48. ¿Se ha acercado a la mujer de su prójimo?
49. ¿Ha derramado la sangre de su prójimo?
50. ¿Ha robado el vestido de su prójimo?
51. ¿Ha despedido quizá vergonzosamente a un hombre [honrado?
52. ¿Ha arrancado a un hombre honrado de su familia?
53. ¿Ha deshecho una reunión bien reglamentada?
54. ¿Se ha levantado contra un superior?
55. ¿Fué sincero con la boca, falso con el corazón?
56. ¿Con la boca a todo sí, con el corazón a todo no?
57. ¿Es quizá por todo esto, por haber mentido,
58. perseguido a los justos, expulsado,
59. aniquilado, dispersado, arruinado,
60. usado prepotencia, inculpado, denunciado,
61. engañado, robado, hecho robar,
62. ocupádose en meditar el mal?
63. ¿Es ligera, obscena su lengua,
64. mentirosos, insolentes sus labios?

65. ¿Ha enseñado cosas ocultas, ha dado a conocer co-
[sas inconvenientes?
66. ¿Ha andado siguiendo el mal?
67. ¿Ha sobrepasado los límites de lo justo?
68. ¿Ha hecho cosas impuras?
69. ¿Se ha ocupado en magia y hechicería?
70. ¿Es quizá por la cosa prohibida que ha comido?
71. ¿Por los muchos pecados que ha cometido?
72. ¿Por una asamblea que ha dispersado,
73. por una multitud bien unida que ha diseminado?
74. ¿Es por todo aquello por lo que ha despreciado a su
[dios y a su diosa?
75. ¿Ha prometido con el corazón y con la boca y no ha
[mantenido?
76. ¿Ha despreciado en una ofrenda el nombre de su
[dios?
77. ¿Ha consagrado algo, prometido (?) y después re-
[tenido?
78. ¿Ha ofrecido una cosa, y después comídola?
79. ... y hecho una oración?
80. ¿Ha removido una mesa sacrifical preparada?
81. ¿Ha excitado contra sí la ira de su dios y de su diosa?
82. ¿Se levantó en una asamblea y dijo palabras im-
[pías?" (24).

De esta lista de pecados se deduce que en Mesopotamia existía un sentido muy intenso de la solidaridad social y de la organización estatal. El mayor énfasis se pone en las faltas contra el orden social y contra los deberes de justicia. En esta virtud reguladora de las relaciones cívicas, que desciende de lo alto y está regulada por los dioses, descansa realmente la moral social babilónica. El juicio es prerrogativa divina. El dios de la luz Samas es el juez supremo de los hombres y de los espíritus buenos y malos. A su sentencia no pueden sustraerse ni siquiera los Anunnaki. Ya hemos visto cómo los dioses intervienen en el ejercicio de la justicia, inspirando y tutelando las leyes dictadas por el rey. Por la misma razón los dioses son los supervisores y los jueces de la moral social basada en la justicia. Cuando un individuo se creía injustamente castigado por un pecado que no había cometido, para demostrar su inocencia

(24) H. ZIMMERN, *Surpu*, II, 1-82. No hemos podido utilizar la nueva versión de E. REINER, *Surpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, Graz, 1958 (*Archiv für Orientforschung*, Beiheft 11).

apelaba al juicio y decisión imparcial e incorruptible de los dioses: "Oh dios, juzga mi juicio, decide mi decisión" (25). De aquí la insistencia de la lista contra la injusticia social.

Para hacer más inteligible el contenido de la tabla vamos a tentar, aun a costa de repeticiones e inexactitudes, la catalogación de los pecados siguiendo un esquema que nos parece responder más exactamente al texto.

Lo primero que salta a la vista es la ausencia de orden en la serie de interrogaciones para individuar la causa del mal. Si en un principio existía, hoy es imposible saber a qué normas se ajustaba. Más que de una enumeración completa y exhaustiva que pretendiese llegar a la diagnosis del mal se trata de un catálogo perteneciente al género de los conjuros. La invocación inicial lo indica ya claramente. Además, el mismo tono general del interrogatorio con su estilo recargado, monótono e insistente refleja un estado de ánimo ansioso de encontrar algún remedio, más que de individualizar la transgresión o descubrir la falta. Aun cuando el carácter mágico del texto es innegable y la eficacia del método puede depender en parte de la identificación de la falta, no podemos saber con seguridad si realmente se atribuía una importancia definitiva a esta identificación.

Tampoco aparece un orden lógico para nosotros constatable ni siquiera desde el punto de vista de los preceptos y de los pecados. En un texto de este género podríamos al menos esperar una división general en pecados contra los dioses o cultuales y contra los hombres, pero fuera de la primera pregunta después de la introducción las faltas contra los dioses van apareciendo intercaladas a través de todo el texto. Sólo al final, desde la línea 74 hasta la 81, parece que se guarda cierto orden, en cuanto que se catalogan seguidos varios pecados rituales.

Ni tampoco parece que se haya pretendido establecer una

---

(25) Esta fórmula aparece frecuentemente en las oraciones a los dioses. Una plegaria a Gilgames comienza así: «Oh Gilgames, juzga mi juicio, decide mi decisión... Arranca la mala enfermedad de mi cuerpo», etc. Cf. P. HAUPT, *Das Babylonische Nimrodepos*, Leipzig, 1884, p. 93; P. JENSEN, *KB*, VI, 1, p. 267, lín. 14-18. La oración de Asurbanipal al dios Sibziana comienza lo mismo: «Juzga mi juicio, decide mi decisión. Yo, tu siervo, Asurbanipal..., te he suplicado y te he glorificado...; líbrame de mi encantamiento, desata mi pecado», etc. Cf. L. W. KING, *Babylonian Magic and Sorcery*, Londres, 1896, p. 115, núm. 50.

cierta jerarquía entre los pecados atendiendo a su gravedad, ni seguir un esquema preconcebido que agrupase claramente las faltas según las relaciones y deberes del hombre que perturban.

Sin embargo, una lectura atenta del texto revela con bastante claridad que el interrogatorio gira en torno a unos cuantos temas que son como los pivotes de todo el cuestionario. Estos son la familia, la justicia y la veracidad.

En primer lugar, por lo que se refiere a la familia se pone un énfasis especial en los actos que atentan a la unidad familiar y a la pacífica convivencia de los miembros de un mismo clan, ciudad o lugar de demora, como la separación del padre y del hijo, de la madre y de la hija, de los hermanos, de la suegra y de la nuera, de los amigos entre sí, y de los compañeros (lín. 20-28), la expulsión de alguno de su propia ciudad (lín. 19), y más aún la escisión de las familias, resultando la discordia entre sus miembros (lín. 51-52), la disgregación de las legítimas confederaciones de ciudadanos (lín. 53, 72, 73, 82), etc.

Como actos de infidelidad a la propia familia se señalan la deshonra del padre y de la madre, la violencia contra el abuelo, el odio contra el hermano mayor y la "humillación" de la hermana mayor (lín. 35, 36). Se reconoce igualmente la ilicitud del adulterio (lín. 48), pero no hay alusión alguna a la simple fornicación. Herodoto atribuye a los babilonios la vergonzosa costumbre "de que toda mujer del país debía presentarse una vez en la vida en un santuario de Afrodites y unirse a un forastero" (26). Sin embargo, no parece muy atendible esta información, porque en Babilonia sólo las sacerdotisas o mujeres consagradas al servicio de la divinidad practicaban la prostitución cúltica en los templos, y no hay testimonios para afirmar que todas las mujeres debieran hacer lo mismo. El historiador parece extender a los babilonios las costumbres existentes en otros cultos orientales.

El tema de la justicia ocupa una buena parte del contenido de la tableta. En el terreno de la justicia conmutativa se insiste en las transgresiones de las leyes contractuales, de la compraventa y de la herencia, con la alusión al uso de la balanza falsa (lín. 42), y de toda especie de fraudes en la delimitación

(26) HERODOTO, *Historiarum*, II, 199.

de los terrenos (lín. 44-46, 67); se habla de la entrada fraudulenta en la casa del vecino (lín. 47), del robo y de la inducción al robo (lín. 50, 61).

Otros pecados contra la justicia se refieren más directamente a la misma persona del prójimo, tanto en las palabras como en las acciones. El mismo texto emplea la palabra prójimo al consignar tres preceptos del Decálogo. El orden de catalogación: adulterio, homicidio, robo (lín. 48-50), coincide con el seguido por San Lucas (18, 20) y por San Pablo en la *Ep. ad Romanos* (13, 9); pero difiere del Deuteronomio (5, 17) y de San Marcos (10, 19), que conservan otra enumeración: "no matarás; no cometerás adulterio; no robarás".

Una insistencia especial en la prohibición de los actos de injusticia contra el prójimo parece deducirse de la misma forma literaria. Las diversas transgresiones de la justicia se reúnen en unas cuantas líneas con una insistencia de términos que hacen pensar en un examen meticuloso y angustiado. Todas ellas son consideradas desde el punto de vista de un mal infligido a un igual:

> "¿Es quizá por todo esto: por haber mentido, perseguido a los justos, expulsado, aniquilado, dispersado, arruinado, usado prepotencia, inculpado, denunciado, engañado, robado, hecho robar, ocupádose en maquinar el mal?" (lín. 57-62).

En cuanto a los pecados contra las instituciones sociales, se habla de la corrupción del juez y de la violencia para obtener de él una sentencia injusta (lín. 14, 15), de la rebelión contra el legítimo superior (lín. 54), de la actitud sediciosa y subversiva hacia las confederaciones de ciudadanos permitidas por las leyes (lín. 53, 72, 73, 82).

En este mismo grupo de faltas podrían incluirse la magia y la hechicería. La prohibición de "ocuparse en magia y hechicería" (lín. 69) y la otra "de enseñar cosas ocultas y dar a conocer cosas inconvenientes" (lín. 65), que parece referirse a la misma ciencia del ocultismo, sorprenden a primera vista en un documento religioso de Babilonia, en donde la magia estaba a la orden del día, y llaman aún más la atención por hallarse

en un texto que pertenece él mismo al género mágico. Toda la dificultad desaparece y las interrogaciones se hacen comprensibles si se piensa que existían dos especies de magia: la oficial, permitida por las leyes del Estado, ejercitada y controlada por los sacerdotes, y la clandestina, practicada por los encantadores populares. Esta constituía un serio peligro de graves males para las personas afectadas por los maleficios del hechicero y de la bruja, y por eso se recurría a la oficial para contrarrestar sus perniciosos efectos.

Para completar el cuadro de faltas contra la justicia podrían agruparse aquí otros pecados de cuya especie moral no consta con seguridad, pudiendo referirse o bien a algún aspecto de la justicia o a la omisión de ciertos actos de beneficencia o de caridad. De un modo general parece se reprueba la dureza en el trato dado a los prisioneros y encarcelados cuando, por ejemplo, a uno que ya está encadenado se dice que lo aten todavía más, o a uno que ha sido detenido se pide que lo recluyan (lín. 31). Otras preguntas se refieren a la liberación de los prisioneros, suponiendo que estaba en su poder concederles la libertad y no lo ha hecho (lín. 29, 30). Es difícil precisar más el sentido de estas faltas.

Por último, el tercer tema predominante es la veracidad. Se reprueba ante todo la mentira. Varias interrogaciones se refieren expresamente a ella, repitiendo con insistencia la misma fórmula: "¿Ha dicho sí por no? ¿Ha dicho no por sí?" (lín. 6, 38, 39), y otras dos veces se pregunta si ha mentido, si son insolentes y mentirosos sus labios (lín. 57, 64). Dentro de este grupo de faltas entran también las calumnias (lín. 41), denuncias falsas, acusaciones injustas, engaños de toda suerte (línea 60), falta de sinceridad en las palabras, falsedad de intención (lín. 55, 56), promesas ficticias, ya se trate del terreno cultual, ya en relación al prójimo (lín. 75, 77), etc.

Este es, en líneas generales, el contenido moral de la segunda tableta Šurpu. Como ha podido observarse, el catálogo de pecados es amplio, pero no completo. Sería, por tanto, una pretensión injustificada querer reconstruir todo el ideal moral de los babilonios a base únicamente de este texto.

Una primera observación que podría hacerse a este catálo-

go, y que desde luego nos sorprende, es la ausencia de preguntas sobre los deberes del hombre para consigo mismo. Los textos babilonios guardan en este sentido el más absoluto silencio. En Šurpu todas las faltas se refieren a las obligaciones del individuo para con los dioses, con el prójimo y con la sociedad. De tres pecados cabe al máximo dudar si dicen relación a la moral personal. Se trata de las tres interrogaciones siguientes: "¿Ha hecho cosas impuras? (lín. 68); ¿Ha dicho cosas impuras? (lín. 13, 40); ¿Es ligera, obscena su lengua? (lín. 63)". En las dos primeras es imposible determinar de qué clase de impureza se trata, ya que el término "impuro" en la mayoría de los casos se emplea para designar la impureza ritual que impide la participación en las funciones cultuales y no consta que tenga alguna vez el sentido de falta en el dominio sexual. No puede deducirse tampoco nada concreto del orden en que aparecen catalogadas estas faltas, porque hemos visto que el texto no guarda jerarquía alguna.

Si fuera totalmente fidedigna la traducción de la otra pregunta tendríamos un testimonio de la inmoralidad de los discursos y palabras obscenas que indicaría una notable agudeza del sentido moral.

De este silencio de los textos no sería infundado concluir que los babilonios no llegaron a tener una idea clara de la responsabilidad personal frente a los deberes del individuo para consigo mismo. Como dice muy bien Dhorme, "es difícil para el hombre comprender que existen deberes para consigo mismo, impuestos por la dignidad personal y por la ley natural" (27).

Otra observación al texto Šurpu se refiere a los pecados internos de pensamiento, deseo, complacencia en el mal, etc..., que también parecen estar ausentes del catálogo. Podrían aceptarse como meras alusiones el pecado "de odio contra el hermano mayor" (lín. 35) y el ocuparse en "meditar el mal" (línea 62). El primero parece el más claro. Se trataría de verdadero pecado interno sólo en el caso de que el autor de la interrogación hubiera querido entender el odio de la voluntad y no alguna de sus manifestaciones externas. En el segundo caso es

(27) P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, París, 1910, p. 231.

más difícil asegurar que se refiera a un pecado interno, porque puede entenderse muy bien de una verdadera intriga o maquinación en perjuicio del vecino o de la sociedad.

Sin embargo, si en Šurpu están prácticamente ausentes, ya sabemos que en otros textos se alude con toda probabilidad a pecados internos cuando se reprueban los meros deseos y propósitos de hacer una cosa prohibida u omitir una mandada (28).

Para completar este código de moral babilónica vamos a utilizar ahora la otra fuente de información proveniente de la literatura gnómica y sapiencial. Existen, en efecto, colecciones de proverbios de procedencias y épocas diversas que justifican y corroboran el catálogo Šurpu. Las máximas morales de estos sabios tienen más valor y gozan de tanto mayor crédito en cuanto que son más espontáneas, fruto de la ciencia popular y expresión del sentimiento moral de los hombres de su tiempo.

En un himno a Ninurta se condenan como actos malos y reprobables desde el punto de vista moral el adulterio, el perjurio en perjuicio de tercera persona, la injuria de palabra o de obra al prójimo, la expoliación del pobre y la entrega del débil en manos del poderoso:

> "El que cohabita con la mujer de un hombre, su pecado [es grave.
> El que jura en falso es un calumniador.
> El que alarga el dedo de maldad detrás de su prójimo,
> el que injuria de palabra a su hermano,
> el que despoja al pobre,
> y entrega al débil en manos del poderoso
> (este tal es un malvado)" (29).

A veces se encuentran proverbios de contenido moral junto a prescripciones cultuales y preceptos de pureza ritual. Así, por ejemplo, en el texto siguiente se contienen tres máximas, una de las cuales, "la deshonra del padre", lleva aneja la sanción en esta vida aun desde el punto de vista de la prosperidad material:

> "El que toca a una mujer en el tiempo menstrual, es im- [puro durante seis días.
> El que deshonra a su padre va rápidamente a la ruina.

(28) Véase lo que se dijo más arriba al hablar de los pecados cultuales.
(29) E. Ebeling, *KARI*, núm. 119, lín. 3 y ss.

La bendición del dios está destinada a la casa de aquel en
[cuya estufa está encendido el fuego" (30).

Una atención especial merece una tableta babilónica de carácter gnómico, reconstruída y editada hace ya muchos años por Langdon (31). La obrita del paremiólogo babilónico, que podemos considerar como un compendio moral, no debate ningún problema básico de ética o de filosofía. Es simplemente el resultado de una experiencia atenta a las enseñanzas de la vida. La cuestión religiosa es apenas desflorada en un sucinto parágrafo, que ya se estudió más arriba. Desgraciadamente, el texto está bastante mal conservado y es, en parte, fragmentario, de tal modo que resulta imposible reconstruir todo el contenido. De poder hacerlo, poseeríamos en él una hermosa colección de máximas morales. No es necesario insistir, porque es un hecho evidente, en la semejanza conceptual de muchos de estos preceptos con las máximas de los sabios hebreos principalmente con las del autor del Libro de los Proverbios (31ª). De aquí no puede concluirse nada seguro acerca de una dependencia literaria, ni en uno ni en otro sentido, sobre todo si se tiene en cuenta que el parentesco ideológico es explicable por la misma afinidad del tema tratado y porque en muchos casos no se trata más que de máximas de sentido común o de formas del bien vivir y de experiencia cotidiana.

En la transcripción del texto seguimos el orden y la división en estrofas adoptados por el editor. Sólo se omiten aquellos pasajes cuyo sentido no puede reconstruirse con seguridad.

Estrofa C

19. "Como hombre sabio y modesto debes some-
[ter (?) tu juicio.
20. Sea reservada tu boca, sea cauto tu lenguaje.
21. Como la riqueza para el hombre, así deben ser
[preciosos tus labios.

(30) E. Ebeling, *o. c.*, núm. 300, rev. 6 ss.

(31) S. Langdon, «A Tablet of Babylonian Wisdom», en *PSBA*, XXXVIII (1916), p. 105 y ss. Cf. K. D. Macmillan, «Some Cuneiform Tablets bearing on the Religion of Babylonia and Assyria», en *BA*, V (1906), p. 557-62. El texto publicado por este último está incompleto y la traducción difiere bastante de la de Langdon. La nuestra está basada en la de Langdon.

(31ª) La traducción de este documento, con numerosas referencias a los pasajes semejantes, no sólo del Libro de los Proverbios, sino de otros libros bíblicos, puede verse en *ANET*, p. 426 y s.

Estrofa D

22. Vulgaridades y palabras displicentes sean real-
[mente una abominación para ti.
23. No profieras temeridades, ni des un consejo que
[no sea seguro.
24. Al que anda con chismes, le serán despreciadas
[sus ingeniosidades.

Estrofa E

25. No te apresures a ir a una reunión, para entre-
[tenerte en ella.
26. No vayas a curiosear al lugar de la disputa.
27. Pues en la disputa los litigantes buscarán en ti
[una decisión (?).
28. Serás tomado como testigo por ellos,
29. y en un proceso que no te interesa te llevarán
[por testigo.
30. Cuando seas careado en una contienda no tra-
[tes de arbitrarla.

Estrofa F

31. En el caso de que haya surgido una contienda
[tuya personal, apacíguala tú mismo.
32. Solamente cuando se trate de una contienda
[justa, ella misma es una defensa (?),
33. un muro protector que constituye la ignominia
[del adversario;
34. hasta tal punto que el adversario actuará con la
[mentalidad de un amigo.

Estrofa G

35. No hagas nada malo a tu adversario.
36. A aquel que te haga el mal, devuélvele el bien.
37. A tu enemigo contrapón la justicia...

.....

Estrofa H

9. No actúes como opresor cruel contra ellos:
10. pues contra un tal se encolerizará su dios.
11. Esto no es del agrado de Samas, que se lo re-
[compensará con males.

Estrofa I

12. Da alimento para comer y vino para beber.
13. El que busca la justicia, provee y honra (a sus
[padres),
14. de un tal hombre su dios se alegrará.
15. Esto es del agrado de Samas, que se lo recom-
[pensará con bienes.

Estrofa J

16. Socorre y muestra compasión...
17. A una criada en la casa no debes sobrecargar.

.....

Estrofa K

23. No te cases con una prostituta, cuyos hombres [son legión.
24. Ni con una ramera que ha sido consagrada a la [divinidad.
25. Ni con una sacerdotisa, cuya humillación es ma- [nifiesta.
26. No te levantará de tu tristeza;
27. en la disputa te ridiculizará.
28. El temor de dios y la humildad no están con ella.
29. Cuando importune a (la puerta de) una casa [échala de allí.
30. Pues a los pasos del forastero está dirigida su [atención.
31. Además será destruída la casa que ella pisa, y el [que se casa con ella no quedará sano.

Estrofa L

.....

Estrofa M

27. No calumnies, habla bien.
28. No maldigas, bendice.
29. Al que calumnia y maldice,
30. visitará Samas su cabeza con la recompensa.

Estrofa N

31. No abras demasiado tu boca, guarda tus labios.
32. Los pensamientos de tu interior no los digas fá- [cilmente.
33. Si ahora hablas sin consideración, querrás más [tarde retirar (la palabra),
34. y para aprender a callar tendrás que afligir tu [espíritu" (32).

En esta obrita se resumen los mismos motivos básicos que constituyen el esquema de la tableta Šurpu: Veracidad, institución familiar, relaciones con el prójimo y justicia.

---

(32) A continuación sigue la estrofa sobre los deberes religiosos que ya hemos citado al principio de este capítulo. Además de las obras mencionadas antes véase la traducción y el comentario de S. LANGDON, «Babylonian Wisdom», en *Babyloniaca,* VII (1923), p. 217-220.

Mucho se insiste sobre la veracidad en las palabras, no sólo desde el punto de vista negativo bajo el que es considerada en Šurpu, reprobando la calumnia y la falsedad, sino recomendando positivamente un lenguaje irreprensible y sincero. La muerte reservada al calumniador y al maldiciente es el castigo de Samas (M. 27-30).

Para evitar la calumnia, la maledicencia y la mentira en general el mejor remedio es la moderación en las palabras y una prudente reserva en el uso de la lengua y en la manifestación de los propios pensamientos. El autor recomienda insistentemente la práctica de estas virtudes, poniendo, por otra parte, en evidencia los males de la locuacidad, del hablar inconsiderado y de la murmuración (C. 19-21; D. 22-24; N. 31-34).

El hombre cortés y de trato distinguido debe evitar siempre las palabras displicentes y triviales; el prudente y modesto no debe hacer alarde de su propio valer, admitir las razones del contrario y no dar un consejo temerario (D. 22,23; C. 19).

Un gran interés se pone en desaconsejar la intromisión en pleitos y disputas ajenas, por los males que ordinariamente se le siguen al apaciguador (E. 25-30). Pero cuando la contienda es personal lo mejor es resolverla privada y amigablemente sin necesidad de recurrir a la citación de testigos. Porque si realmente se trata de un pleito justo, el adversario terminará reconociendo su error y seguirá en adelante actuando con mentalidad de amigo (F. 31-34).

Interesantes y valiosas son varias prescripciones relativas a la conducta que se ha de observar con el prójimo en general y con los enemigos en particular (G. 35-37; I. 12-15).

En relación a los enemigos, el autor recomienda tres cosas: obrar siempre de acuerdo con las normas de justicia; no restituir mal por mal; antes al contrario, devolver bien por mal (G. 35-37). Como las cinco líneas siguientes de la estrofa están mal conservadas y no puede obtenerse un sentido seguro, no sabemos desde qué punto de vista enfocaría nuestro autor el problema de las relaciones con los enemigos o cómo trataría de justificarlo. Pero, prescindiendo ahora de su mentalidad y atendiendo sólo a las máximas en su aspecto objetivo, sorprende el constatar que la última impone una exigencia de sabor evangélico.

En la estrofa J. 17 se encuentra una alusión a los siervos y al trato digno que merecen; o, por lo menos, se vitupera el sobrecargarlos demasiado de trabajo. En otros dos pasajes se recomiendan las obras de caridad y beneficencia, cuando se dice que se debe dar de "comer al hambriento y de beber al sediento" (I. 12) y tener compasición y socorrer al menesteroso (I. 16).

Respecto a la institución familiar, la tableta sapiencial insiste menos que Šurpu en los pecados que se oponen a ella. No obstante, en vez del esquema negativo de Šurpu, la tableta recuerda el precepto de la ley natural de honrar a los padres y proveerles en sus necesidades con una valiosa justificación del mismo: "esto es del agrado de Samas, que se lo recompensará con bienes" (I. 13-15).

Un tema nuevo aparece que no hemos encontrado en Šurpu: el problema de la prostitución. El autor le dedica una estrofa completa (K. 23-31). El consejo de no casarse con prostitutas, cortesanas sagradas y sacerdotisas es justificado no desde el punto de vista de la institución familiar a la que se opone, sino del mismo bien del individuo, ya que un tal matrimonio suele ser desgraciado, motivo de continuas discordias, destrucción de la misma vida familiar y en no pocas ocasiones causa de enfermedades (K. 26,27,31). Esta invectiva del autor contra la prostitución, así sagrada como pública, es tanto más preciosa y significativa en cuanto que el meretricio estaba permitido por las leyes del Estado, y una de sus manifestaciones, la prostitución cúltica, no sólo no era considerada como un estado ignominioso, sino que se creía honroso para la divinidad (33). La aberración moral que esta práctica supone, y aún más la mentalidad que la inspiraba, no eran compartidas por los sabios y moralistas babilonios, que veían en ellas una fuente continua de males para la familia.

En las líneas 26 y 27, cuando el autor dice que una ramera o una sacerdotisa "no levantarán al hombre de su tristeza y en la disputa le ridiculizarán", nos parece encontrar una alusión más profunda a la misma institución matrimonial, según la cual la mujer se presenta y es considerada como verdadera "compañera" del hombre.

---

(33) Véanse las referencias que se darán más adelante al hablar de la vida práctica de los babilonios.

La condenación del adulterio en el documento Šurpu y la severa crítica que el autor sapiencial hace de la prostitución son dos normas teóricas de moralidad de importancia capital para la defensa de la institución familiar. La moral babilónica en este sentido conocía y exigía lo esencial. Pero ¿cómo se practicaba en la vida ordinaria? ¿Correspondía en Babilonia la teoría a la práctica? Aunque no poseemos muy abundante información sobre la vida privada de los asirios y babilonios, sabemos, sin embargo, que existían graves aberraciones en el campo de la moral sexual. Herodoto tiene razón cuando dice que la causa de estos desórdenes morales radica en la prostitución cúltica permitida por las leyes y reglamentada por el código (34).

Si hemos de prestar fe al testimonio de este historiador, el ambiente moral de Babilonia dejaba mucho que desear. He aquí cómo lo describe: "La más vergonzosa costumbre que tienen los babilonios es la siguiente: toda mujer del país debe una vez en la vida presentarse en un santuario de Afrodites y unirse a un forastero (35). Muchas que juzgan indigno de ellas el mezclarse a las otras mujeres, orgullosas de su opulencia, se dirigen al santuario en coche, en carrozas encubiertas, y permanecen allí, teniendo detrás de sí una fila numerosa de criados. La mayor parte de ellas obran de este modo: están sentadas en el recinto sagrado de Afrodites con una corona de hilo alrededor de la cabeza (36). Son muy numerosas. Unas van y otras vienen. Donde están las mujeres hay callejuelas libres, trazadas con cordeles, que van en todas direcciones. Los forasteros se pasean por allí y hacen su elección. Cuando una mujer se ha establecido en este lugar no vuelve a su casa antes de que un forastero le haya arrojado dinero entre las rodillas y ella se haya unido a él en el interior del recinto sagrado. Al arrojar el dinero hay que decir estas solas palabras: yo te invito en el nombre de la diosa Mylitta. Mylitta es el nombre que dan los asirios a Afrodites (37). La suma

---

(34) Herodoto, *Histor.*, II, 64.

(35) Han existido pueblos orientales que exigían a toda mujer el ofrecer su propia virginidad como sacrificio a la diosa en alguno de los santuarios, pero no consta que los babilonios hubieran hecho lo mismo. En Babilonia sólo las sacerdotisas, consagradas al servicio de la divinidad, practicaban la prostitución cúltica, en los templos. Por eso la información de Herodoto no parece atendible.

(36) Esta corona era el signo distintivo de su consagración a la divinidad.

(37) El nombre de la diosa Mylitta no es más que una transcripción de Belit.

puede ser tan módica como se quiera; no hay que temer que la mujer os rechace. No tiene el derecho de hacerlo, porque este dinero se convierte en sagrado. Ella sigue al primero que le tira alguna cosa, sin rechazar a nadie. Después de haberse unido a él, libre ya de sus obligaciones religiosas hacia la diosa, se vuelve a su casa, y en lo sucesivo no podríais darle bastante para conquistarla de nuevo" (37ª).

Este largo pasaje de Herodoto no necesita comentario. Reproduce bien el ambiente de profunda degradación moral que reinaba indisturbada en torno a los santuarios. La existencia de tales sacerdotisas, en número muy crecido, con destino al servicio de la diosa, en los más grandes templos, y con la obligación de satisfacer al mismo tiempo los placeres carnales de los peregrinos, es un hecho comprobado (38). No siempre eran de la clase más baja de la sociedad, sino a veces de clases elevadas. El texto citado alude a la "opulencia" de algunas de ellas y a las carrozas "encubiertas" en las que se hacían conducir al templo. La "gran sacerdotisa" podía ser incluso de estirpe real. El rey Nabonides consagra a su propia hija al culto de Sin y de Nergal en el templo de Ur (39). Este hecho demuestra ya una profunda perversión del sentido moral. En el culto de la diosa Istar tomaban parte toda una categoría de mujeres, que se dedicaban a los ritos licenciosos en torno a los santuarios. Estas cortesanas sagradas eran de tres clases: las "encerradas", las "doncellas del placer" y las "prostitutas". La ciudad de Uruk, consagrada a la diosa del amor Istar, era el lugar predilecto de este clero femenino. Esta diosa, que no se había avergonzado de entregar su amor a Tammuz y que había querido seducir al héroe Gilgames, exigía como ofrenda sacrifical "el lujo de las mujeres y la belleza de los hombres" (40). Las devotas de la diosa seguían las normas de su celestial protectora: "durante la noche salían a hacer la presa, miraban a los hombres, amordazaban incluso la boca de los dioses y ligaban las rodillas de las diosas, hacían violencia

---

(37ª) HERODOTO, *Histor.*, II, 199.

(38) Cf. E. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (col. «Mana», 1, II), París, 2.ª ed., 1949, p. 212 s.

(39) Cf. E. DHORME, «La fille de Nabonide», en *Revue d'Assyriologie* (1914), 105 ss.

(40) J. A. CRAIG, *Assyrian and Babylonian Religious Texts*, vol. II, Leipzig, 1897, p. 19, lín. 11.

a los hombres y no respetaban a las mujeres" (41). Según las disposiciones del código de Hammurabi y más tarde de las leyes asirias, a las sacerdotisas y a las cortesanas sagradas se les prohibía la procreación, probablemente porque se las consideraba posesión exclusiva de los dioses (42). Cuando alguna tenía un hijo lo reputaba la mayor desventura. Por eso se recurría a la esterilización artificial y a los medios anticoncepcionales (43).

Fuera de la prostitución cultual estaba muy difundido el meretricio callejero que permitían las leyes del Estado. Los babilonios no eran muy escrupulosos ni por lo referente al lugar ni en cuanto a la publicidad del asunto. Además de los templos y recintos adyacentes, existían casas de prostitución y otros lugares de placer. La ejecución de actos inmorales "en el campo, en el jardín, en la ciudad, en la calle y en las plazas" (44) demuestra una ausencia total del sentido del pudor.

Este ambiente de corrupción no podía menos de ejercer una influencia deletérea en el matrimonio y en la educación de los hijos. El hombre gozaba de la más amplia libertad. Las relaciones extraconyugales no constituían para él pecado de adulterio, a no ser que las tuviera con una mujer casada. Le era permitido tener una doncella y la esposa no tenía el derecho de impedirle el buscar el placer fuera de casa. Muy distinta era la situación de la esposa. Para ella toda relación extramatrimonial constituía crimen de adulterio y era castigada severamente por las leyes (45).

Las facetas oscuras de este cuadro de vida cotidiana en Babilonia podía hacerse resaltar aún más extendiendo nuestro estudio a otros aspectos de la vida o a otras manifestaciones de la inmoralidad. Pero lo dicho basta para demostrar que lo mismo en Babilonia que en cualquier nación del mundo existe un gran abismo entre el ideal moral y su realización práctica, entre las exigencias éticas reconocidas y proclamadas por los sa-

---

(41) K. L. Tallqvist, *Maqlû*, III, 46 ss.

(42) Código de Hammurabi, 144-147; 178-181; cf. *ANET*, pp. 172, 174; Leyes Asirias, 40; cf. *ANET*, p. 183.

(43) Cf. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, Heidelberg, 1925, p. 436. Allí mismo en nota se contienen las referencias a los textos.

(44) B. Meissner, *o. c.*, p. 436. Los textos en nota en la p. 437.

(45) Código de Hammurabi, S. 129 ss. cf. *ANET*, p. 171.

bios y moralistas y su actuación en la vida cotidiana del individuo y de la sociedad.

3. Juicio sobre la moral babilónica

El problema que aquí se plantea es saber qué valor tenía para los babilonios el orden moral que acabamos de esbozar, si realmente tenían conciencia de responsabilidad frente a la transgresión o al cumplimiento de los deberes que les imponían las leyes divinas. El orden moral posee un valor objetivo y normativo de los actos humanos cuando sus prescripciones se justifican por sí mismas, porque son un bien independientemente de la voluntad humana, del capricho o del acaso; porque, en una palabra, vienen del Legislador Supremo y en El encuentran la sanción y la justificación.

A juicio de todos los eruditos, la segunda tabla Šurpu es un documento de primer orden para conocer la ética religiosa de los asirios y babilonios; pero no todos estiman del mismo modo su valor moral. Para algunos lo primero que demuestra ese catálogo es que "la noción de pecado no era clara en la mente de los babilonios, los cuales, aun poseyendo concepciones sociales desarrolladas, no tenían o habían perdido el concepto religioso del pecado" (46). Para otros, por el contrario, los pecados de la tabla Šurpu revelan "cuán elevadas eran las exigencias morales de los dioses en la mentalidad babilónica, y por eso no debe extrañarnos el hecho de que algunos hombres más delicados de conciencia se sintieran culpables aunque no hubieran sido llevados a examinar su conciencia por motivo del sufrimiento" (47).

Estableciendo un examen comparativo entre la literatura gnómica y el catálogo Šurpu desde el punto de vista de la justificación de las prescripciones morales, se advierte alguna diferencia en la mentalidad que ha inspirado la redacción de los textos, pero no tan grande que no puedan reducirse a la unidad.

---

(46) G. Castellino, *Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele*, Turín, 1940, p. 247. Cf. A. van Selms, *De babylonische termini voor zonde*, Wageningen, 1933, p. 93 s.; C. Fossey, *La magie assyrienne*, París 1902, p. 56 s.

(47) W. von Soden, «Religion und Sittlichkeit nach den Anschauungen der Babylonier», en *ZDMG, NF.*, 14 (1935), 161 s.

En Šurpu la transgresión del orden moral y de los preceptos cultuales es causa de males y desgracias. El hombre debe evitar el pecado y vivir con circunspección si quiere gozar de bienestar y salud aquí abajo.

En la tableta sapiencial se alude repetidas veces con ejemplas traídos de la experiencia a las consecuencias desagradables para el individuo de la transgresión de ciertos principios morales o de normas del bien vivir. Otras veces se apela explícitamente al mismo juicio divino contra el pecador. Naturalmente, este punto de vista coincide en el fondo con el anterior en cuanto que aquellas desgracias se conciben como castigo y fruto del pecado; pero esta apelación es muy significativa. Se trata con ella de justificar las propias prescripciones y de atribuirles un valor en sí mismas, independientemente y por encima de la voluntad del hombre. Para los autores sapienciales el efecto que produce en el dios la transgresión o la observancia del orden moral es doble y su actitud frente a una y otra reviste también dos modalidades. La transgresión le "desagrada" y el dios la "castiga con males" (H. 9-11; M. 29-30); la observancia le "agrada y la recompensa con bienes" (I. 14, 15).

En Šurpu no se dice nada de esto explícitamente. El efecto que el pecado produce en el dios se supone y la desgracia del hombre se atribuye a la transgresión de preceptos religiosos y morales. Es evidente que la mención de estas faltas presupone como base la idea de deberes que cumplir. Ahora bien, la existencia de un vínculo moral y la conciencia de su obligación hacen al individuo responsable de sus actos. La mentalidad que inspira el catálogo Šurpu nos parece que consiste precisamente en esta conciencia de responsabilidad personal. Los babilonios sabían que el hombre no puede esperar salud, prosperidad y bienestar en la tierra más que a condición de guardar las prescripciones divinas. El orden moral posee un valor objetivo en sí mismo. Su transgresión no es causa automática de desgracia, que actúe a manera de un tabú negativo, sino que es enviada por el dios como justa sanción. Si en Šurpu esta consecuencia no es puesta expresamente de relieve, en la literatura gnómica, por el contrario, constituye la base de la argumentación.

Todo esto prueba que los babilonios sabían que existía una

ordenación superior de la vida humana independiente de la voluntad individual y de valor absoluto. Tenían conciencia, en una palabra, del orden moral, en cuya transgresión veían un acto de rebeldía a la autoridad divina. "Este orden moral —dice Dhorme— es muy elevado y descansa en principios de justicia que se encuentran en las civilizaciones llegadas a un alto grado de perfección" (48). La lista de pecados de los textos conjuratorios demuestra que "el juicio moral de los babilonios no se reducía a pura superficialidad" (49), puesto que por ella se ve "que la ley natural expresada clara y positivamente en el Decálogo estaba muy impresa en la mentalidad babilónica" (50).

Con esto no se pretenden minimizar las dificultades que presentan los textos en relación a la idea de pecado y de su gravedad. Ni en Šurpu ni en los textos sapienciales existe alguna prueba positiva para deducir la gravedad relativa de las culpas. Sólo nos consta que el babilonio tenía la convicción de que toda culpa lleva consigo una calamidad y que toda calamidad es consecuencia de una falta. Pero no aparecen aún los elementos necesarios para juzgar si distinguían la acción mala del error y de la ignorancia.

Tampoco aparece claramente una verdadera conciencia de pecado que pudiera vislumbrarse a través del arrepentimiento y de la satisfacción, porque el mal que resulta de estos actos no será alejado por la contrición o el sacrificio expiatorio, sino por conjuros y ceremonias mágicas.

Aunque todo esto constituye una imperfección y una deficiencia notable en el documento Šurpu, creemos que no debe insistirse demasiado sobre ello para negar todo valor a la moral babilónica y a su idea del pecado (51). Porque no hay que olvidar que las tabletas Šurpu no son ni un tratado de ética ni el único documento para conocerla. Son, ante todo, textos mágicos con carácter de conjuros y el interés principal se dirige a en-

---

(48) P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, París, 1910, p. 229.

(49) J. Köberle, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum*, München, 1905, p. 17.

(50) J. Slaby, «Sünde und Sündenstrafe sowie deren Nachlass im alten Babylonien und Assyrien», en *Biblische Zeitschr.*, 8 (1910), 244. Cf. W. F. Albright, *De l'âge de la pierre à la chrétienté* (trad. francesa), París, 1951, p. 168 s.

(51) Nos parece que insiste demasiado sobre estas imperfecciones apuntadas C. Fossey, *La magie assyrienne*, París, 1902, p. 56-57.

contrar un remedio a la desgracia del paciente, prescindiendo para el caso de si ha sido motivada por pecados morales, faltas cúlticas, conjuros y maleficios de otro o simplemente por contacto con cosas o personas embrujadas, o por mejor decir, suponiendo que ha podido ser causada por cualquiera de estas causas.

Por esta misma razón nos parece que tampoco debe darse excesiva importancia al hecho de encontrar catalogados, junto a las transgresiones del orden moral, tabús de origen religioso que se consideran en realidad faltas cultuales u otros tabús higiénicos descubiertos por experiencia, como no orinar ni vomitar en un arroyo, no beber en una conducción de agua, no utilizar una vasija de un hechicero, no tocar a un embrujado, etc... (52).

Los tabús religiosos se enumeran entre los pecados morales, y por eso parece que ellos mismos se conciben como faltas imputables desde el punto de vista moral-religioso. En cambio, la lista de los tabús higiénicos está colocada en la segunda parte de las tres que componen la tableta. Esta separación parece indicar que, a juicio de los mismos compositores y recitadores, se trata de otra categoría de actos capaces de ocasionar la desgracia, distinta de los pecados morales y faltas cúlticas. El origen, significación y trascendencia de estos tabús nos son desconocidos; pero que sean considerados como causa del mal en una medida semejante o en la misma que las verdaderas transgresiones éticas no arguye necesariamente a una equiparación desde el punto de vista de la responsabilidad moral. Si los babilonios los identificaron o no, a nosotros no nos consta. Pero aun suponiendo que sí, el valor de los preceptos éticos no sufre mengua, ni tampoco la conciencia de la responsabilidad, nacida del libre albedrío. Antes al contrario, porque si por una parte supone una conciencia imperfecta y errónea del pecado, en cuanto se cree culpa lo que en sí no lo es, por otra se amplía el campo de la responsabilidad, estando el hombre obligado a evitar la violación de los tabús.

---

(52) A este hecho atribuyen mucha importancia para desvalorizar la idea y la conciencia del pecado en Babilonia: G. Castellino, *Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele*, Turín, 1940, p. 246 s., y C. Fossey, *La magie assyrienne*, p. 56 s.

Quizá nos encontremos aquí —y esto para esclarecer de algún modo el problema que nos ocupa— ante un fenómeno semejante al de las creencias populares de las clases poco cultas de nuestra sociedad. Es un hecho que si con el tiempo el tabú tiende a desaparecer como prohibición de carácter religioso-social, no se pierde del todo, puesto que su presencia se deja sentir en todos aquellos casos de creencias animísticas individuales de los pueblos de cultura inferior, y se manifiesta incluso en un estado de sobrevivencia inconsciente en los estratos menos desarrollados de la sociedad moderna. Las supersticiones populares, la creencia en la eficacia de los maleficios, maldiciones y malas venturas de las hechiceras, de las brujas, de las echadoras de cartas, etc., y otras mil supersticiones parecidas y los medios que se adoptan para evitar esos males no difieren en el fondo de la creencia babilónica en la desgracia inherente a la violación de los tabús. La diferencia entre los antiguos tabús y las supersticiones modernas, si existe, habría que buscarla en todo caso por otro camino. Dependería más bien de la idea del pecado y de sus consecuencias, en cuanto que para los antiguos babilonios toda desgracia es consecuencia de una culpa, y por eso tabú portador del mal y pecado causante de desgracia son idénticos desde este punto de vista; para nosotros, hoy, en cambio, la consecuencia no es ni inmediata ni universal, porque está clara la doctrina de la retribución ultraterrena y se ha espiritualizado más la noción del pecado y de los males morales que causa en el alma. Pero sigue subsistiendo la creencia supersticiosa en la desgracia inherente a ciertas cosas, a fenómenos naturales o a combinaciones fortuitas, poco más o menos como en ciertos tabús babilónicos.

CAPITULO IV

LA CONCIENCIA DEL PECADO

Los babilonios admitían la existencia de un orden moral de origen divino y de valor absoluto frente al cual el individuo es responsable. Pero, dado que la idea de la obligación moral de evitar una cosa puede originarse en el hombre por diferentes motivos y admite diversos grados de viveza o intensidad, se nos presenta ahora el problema de saber cómo el babilonio vivía en la conciencia personal la realidad de su propio pecado, cómo adquiría esta conciencia y cuáles eran los límites de su radio de acción. Este problema es fundamental para apreciar en su justo valor toda la doctrina del pecado en la religión babilónica. Porque para que una acción sea imputable no basta que exista una transgresión del orden moral; se requiere además que el hombre, teniendo conciencia de la obligatoriedad de ese orden, obre contra él libre y deliberadamente. Sin la presencia de estos elementos podrá hablarse de pecado objetivo, pero nunca de culpa subjetiva o de transgresión imputable.

Cuál sea a este respecto la mentalidad babilónica trataremos de probarlo a lo largo del presente capítulo, estudiando las cuestiones siguientes: sentimiento de culpabilidad que se trasluce a través de todas las confesiones de los salmos penitenciales; existencia de una firme convicción en la universalidad del pecado; origen y naturaleza de la conciencia de culpa y

problema del pecado involuntario en su relación con la idea de responsabilidad personal.

1. Sentimiento de culpabilidad

Uno de los rasgos más visibles, pero sin duda más aparentes que reales, que caracterizan y distinguen la mentalidad religiosa de los antiguos egipcios de la de los babilonios es su actitud frente al pecado y al sentimiento de culpabilidad. Al primer contacto con la literatura funeraria del país del Nilo durante casi dos milenios de su historia queda uno sorprendido del convencimiento y firmeza con que el egipcio proclama en su propia necrología la carencia absoluta de faltas y defectos. "Las biografías ideales" grabadas en tumbas y sarcófagos reflejan la intensa preocupación del difunto de revelar a los transeúntes y lectores las buenas obras que practicó durante la vida, sus cualidades excepcionales de temperamento y carácter, su buena reputación, y en una palabra, la propia inocencia. Nunca se acusa de la más mínima culpa personal (1). En el instante mismo del juicio, cuando tiene que dar cuenta de todos los actos de su vida terrena, el difunto proclama solemnemente ante Osiris y la asamblea de los grandes dioses la ausencia de toda culpa por la que pueda ser condenado. Las dos "Confesiones negativas" del Libro de los Muertos son el mejor testimonio de esta actitud del egipcio (2). Una excepción a la regla plurisecular del estilo encomiástico de las necrologías se revela sólo más tarde con la aparición de las estelas tebanas. Aquí se respira ya un aire totalmente nuevo y desconocido. Muestran que se ha realizado un progreso notable en el sentimiento moral. A partir de ahora el egipcio se reconoce pecador. Establece entre el pecado y el castigo una relación de causa a efecto. Se exterioriza, en una palabra, el sentimiento de culpabilidad (3).

---

(1) Los textos de las «Biografías ideales» pueden verse en: K. Sethe, *Urkunden des Alten Reiches*, Bd. I-IV, Leipzig, 1932; J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, 5 vols., Chicago, 1906.

(2) Texto, traducción y comentario a las «Confesiones negativas» en Ch. Maystre, *Les déclarations d'innocence (Livre des morts, chapitre* 125), El Cairo, 1925. Puede verse aquí una abundante bibliografía.

(3) La traducción y el comentario de las «Estelas tebanas» en A. Erman, *Denkesteine aus der thebanischen Gräberstadt* (Sitzungsberichte der königlich

La literatura religiosa sumero-babilónica, por el contrario, nos revela desde el principio de su historia una mentalidad diametralmente opuesta. Mientras el egipcio se complace en proclamar sus virtudes, el babilonio siente la imperiosa necesidad interior de confesar sus culpas. En tanto que en el país del Nilo se estilan las "biografías ideales" para exaltar las buenas obras del difunto, en la ribera del Eufrates se escriben los "salmos penitenciales" para acusar los pecados de los vivos. Mientras el egipcio se justifica negando haber transgredido alguno de los innumerables preceptos de las "Confesiones negativas", el babilonio debe sufrir el severo y meticuloso interrogatorio de las "tabletas Šurpu" para individualizar la transgresión que ciertamente ha cometido. Los contrastes podían seguir multiplicándose; pero bastan los apuntados para justificar la afirmación del principio. La actitud frente al pecado de estos dos grandes rivales de la antigüedad podría compararse a la del fariseo y el publicano del Evangelio, correspondiendo la primera al egipcio y la segunda al babilonio. No ignoramos que se trata de una actitud más aparente que real, pero es siempre interesante y significativa (4).

La fuente de información más importante para conocer este sentimiento del pueblo babilónico son, sin duda, las composiciones literarias denominadas corrientemente "salmos penitenciales" o salmos de lamentación. Este último título les cuadra muy bien, porque la penitencia para los babilonios consiste esencialmente en dolorosos lamentos y quejas angustiadas. El motivo dominante es siempre el dolor y la pena del paciente, que son considerados como consecuencia de la culpa. Como el pecado es la perturbación del recto orden establecido por los dioses, así la enfermedad es la alteración del estado normal. Por eso el deseo más vehemente del babilonio es verse libre

---

Preussischen Akademie der Wissenschaften), Berlín, 1911, p. 1086-1110. Cf. A. ERMAN, *La religion des Egyptiens* (trad. francesa), París, 1937, p. 171 ss.; A. BARUCQ, «Péché et innocence dans les psaumes bibliques et les textes religieux de l'Egypte du Nouvel Empire», en *Etudes de Critique et d'Histoire Religieuses*, Lyón, 1948, p. 121 ss.

(4) La interpretación que suele darse de estas «Biografías ideales» puede verse en: J. SPIEGEL, *Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion* (Leipziger Aegyptolog. Studien 2), Glückstadt, 1935, p. 25 ss.; H. JUNKER, *Pyramidenzeit*, Zürich, 1949, p. 55 ss.; J. VANDIER, *La religion égyptienne* (Colec. «Mana», I, I), 2.ª ed., París, 1949, p. 135 s.

del castigo, triste herencia de la culpa. "¿Hasta cuándo seré yo castigado?", exclama él continuamente; "anuncia mi perdón". La confianza en la misericordia divina acompaña siempre la súplica del pecador.

En la categoría general de salmos de lamentación, los penitenciales ocupan un lugar muy destacado por la riqueza de fórmulas confesionales. En éstas el penitente se acusa de sus muchos y graves pecados, de las faltas cometidas en la niñez y juventud, de las culpas conscientes y desconocidas. Se afirma repetidas veces que todo hombre es pecador. Y, por último, se alude con frecuencia a la ignorancia del hombre como causa de innumerables transgresiones (5).

En cuanto a su forma literaria y contenido, los salmos penitenciales se distinguen netamente de los textos conjuratorios porque en ellos se introduce un elemento nuevo, la "oración litánica", intercalada al principio o en el curso del salmo. La lamentación propiamente dicha asume un desarrollo mucho mayor que en las fórmulas de conjuro. La oración penitencial se cierra siempre con una súplica en forma de letanía. El tema de la culpabilidad individual está mucho más acentuado y constituye uno de los aspectos distintivos de estas oraciones. También resalta más el tono suplicante y plañidero de la composición (6). Por todos estos elementos puede afirmarse que los salmos penitenciales han alcanzado una meta inigualada entre las composiciones religiosas salidas del país mesopotámico. Constituyen el producto "más espiritual de toda la literatura sumero-babilónica" (7).

No podemos descender aquí a un estudio particularizado de los diversos tipos de oraciones y salmos penitenciales. Baste indicar que existían verdaderos manuales en los que las plegarias se clasificaban de acuerdo con las ceremonias litúrgicas o según los oficiantes que debían recitarlas. En ellas, por lo general, se ensalzan y glorifican los atributos de los dioses en cuyo

---

(5) Todas estas fórmulas confesionales son estudiadas ampliamente por G. Widengren, *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents*, Uppsala, 1936, p. 94-100.

(6) Un estudio completo desde este punto de vista véase en G. Castellino, *Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele, raffronta riguardo alla forma e al contenuto*, Turín, 1940, p. 61 y ss.

(7) S. Langdon, *Babylonian Penintential Psalms* (*OECT*, VI), París, 1927, p. V.

honor se habían compuesto y se piden las gracias y favores que el hombre espera de la divinidad.

Un tipo característico lo constituyen aquellas que iban acompañadas del gesto de la "elevación de la mano" hacia el cielo. Sus elementos más comunes son los siguientes: comienzan con un himno de alabanza a la divinidad; sigue después la indicación particularizada del dolor y desgracia física o moral que ha motivado la oración. Como causa indiscutible del dolor se pone siempre el pecado, que el penitente confiesa arrepentido, ya tenga conciencia clara de él, ya sea desconocido o ignorado. Después pide perdón y suplica al mismo tiempo a la divinidad que aleje el mal de su cuerpo. Por último, como prenda de agradecimiento, el orante se compromete a servir humildemente al dios proclamando su grandeza ante los hombres. Hay textos que reflejan un profundo y sincero sentimiento religioso.

En las oraciones dedicadas a Istar predomina, por lo general, una viva conciencia del pecado, la confianza ilimitada en la poderosa ayuda de la diosa y su prontitud de voluntad para socorrer al indigente (8). Pero estos elementos se encuentran también con frecuencia en los himnos a Marduk, Nergal y otros dioses del panteón babilónico.

Para que el lector pueda apreciar por sí mismo la belleza literaria y el contenido religioso de estos salmos ofrecemos a continuación un florilegio, remitiendo, para más amplia información, a los autores que los han estudiado y a las colecciones que existen en otras lenguas (9).

El primero es una "lamentación para aplacar el corazón", o salmo penitencial dirigido a todos los dioses. El tema predominante, repetido a manera de estribillo, es el deseo angustioso del fiel de obtener la mitigación de la ira del dios y de la diosa,

---

(8) Véanse algunas de estas oraciones o himnos a Istar en: H. ZIMMERN, *Babylonische Busspsalmen*, Leipzig, 1885, p. 33 y ss., y en *ANET*, p. 383 ss.

(9) En alemán existen muchas colecciones de salmos, himnos y oraciones sumero-acádicos. Entre otras pueden consultarse las siguientes obras: H: ZIMMERN, *Babylonische Busspsalmen*, Leipzig, 1885; H. ZIMMERN, *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl (Der Alte Orient*, VII, 3), Leipzig, 1905; J. HEHN, *Hymnen und Gebete an Marduk*, en *BA*, V, Leipzig, 1906, p. 279-400; E. G. PERRY, *Hymnen und Gebete an Sin*, Leipzig, 1907; P. A. SCHOLLMEYER, *Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Samas*, Paderborn, 1912; A. UNGNAD, *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, Jena, 1921, p. 169 y ss.; H. GRESSMAN, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, 2.ª ed., Leipzig, 1927, p. 241 ss.; 257 ss.; A. FALKENSTEIN, W. VON SODEN, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*,

y la confesión del pecado "conocido y desconocido". Con no menor intensidad se expresa la esperanza del penitente de alcanzar la remisión de sus innumerables transgresiones, basada únicamente en la experiencia que tiene de la misericordia del corazón de su dios protector, y acompañada de un deseo intenso de verse libre del pecado para cantar las alabanzas divinas. A través de todo el salmo se transparenta el sentimiento de la propia culpa exteriorizado en la confesión de "los muchos y graves pecados". Se habla también de la inescrutabilidad de los planes divinos y de la limitación de la inteligencia humana para conocerlos. El autor ve aquí una fuente inagotable de faltas. Por último, entre el pecado y el castigo existe una relación de causa a efecto.

Aunque ya se han citado en otras ocasiones varios pasajes del salmo, damos a continuación la versión completa:

"Que la cólera del corazón de mi señor se aplaque.
Que el dios que no conozco se aplaque.
Que la diosa que no conozco se aplaque.
Que el dios que conozco o no conozco se aplaque.
5. Que la diosa que conozco o no conozco se aplaque.
Que el corazón de mi dios se aplaque.
Que el corazón de mi diosa se aplaque.
Que mi dios y mi diosa se aplaquen.
Que el dios (que se irritó contra mí) pueda apla-
[carse.
10. Que la diosa (que se irritó contra mí) pueda apla-
[carse.

(Siguen varias líneas que no pueden reconstruirse.)

En la ignorancia he comido lo prohibido por mi
[dios.
20. En la ignorancia he pisado lo prohibido por mi
[diosa.

Zürich, 1953; E. Ebeling, *Die akkadische Gebetsserie «Handderhebung»*, Berlín, 1953. Traducciones al inglés: W. L. King, *Babylonian Magic and Sorcery*, Londres, 1896; S. Langdon, *Sumerian and Babylonian Psalms*, París, 1909; S. Langdon, *Babylonian Penitential Psalms (OECT*, VI), París, 1927; J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 2.ª ed., New Jersey, 1955, p. 383-392. Estudios sobre el contenido de los salmos penitenciales: W. Caspari, «Die Religion in den assyrisch-babylonischen Busspsalmen», en *Beitr. zur Förderung der christl. Theologie*, VII (1903) 413-498; G. Widengren, *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents*, Uppsala, 1936, con abundante bibliografía; G. Castellino, *Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele*, Turín, 1940, con abundante bibliografía.

Oh señor, mis transgresiones son muchas, grandes [mis pecados.
Oh dios mío, mis transgresiones son muchas, gran- [des mis pecados.
Oh diosa mía, mis transgresiones son muchas, gran- [des mis pecados.
Oh dios, que conozco o no conozco, mis transgre- [siones son muchas, grandes mis pecados.
25. Oh diosa, que conozco o no conozco, mis transgre- [siones son muchas, grandes mis pecados.
La transgresión que he cometido realmente no la [conozco.
El pecado que he hecho realmente no lo conozco.
La cosa prohibida que comí realmente no la conozco.
El lugar prohibido que pisé realmente no lo conozco.
30. El señor, en la ira de su corazón, me ha mirado (con [malos ojos).
El dios, en la cólera de su corazón, me ha castigado.
La diosa se irritó contra mí y me hizo ponerme en- [fermo.
El dios que conozco o no conozco me ha oprimido.
La diosa que conozco o no conozco me ha sumer- [gido en el dolor.
35. Aunque constantemente busco ayuda, nadie me da [la mano.
Cuando lloro, ellos no vienen a mi lado.
Me lamento, pero nadie me oye.
Estoy turbado y abatido; no puedo ver.
Oh dios mío misericordioso, te dirijo la oración: ["Inclínate siempre hacia mí".
40. Beso los pies de mi diosa; me postro ante ti.
Al dios que conozco o no conozco clamo gimiendo.
A la diosa que conozco o no conozco clamo gimiendo.
Oh señor, mírame benignamente, oye mis súplicas.
Oh diosa, mírame benignamente, oye mis súplicas.
(Siguen varias líneas que no pueden reconstruirse.)
50. ¿Hasta cuándo, oh diosa mía, que conozco o no co- [nozco, se aplacará tu corazón airado?
El hombre es ignorante, no sabe nada.
La humanidad, todos cuantos existen, ¿qué saben?
Si comete el pecado o hace el bien, no siempre lo [sabe.
Oh señor mío, no eches por tierra a tu siervo.
55. Ha caído en las aguas del abismo; cógelo por la [mano.

El pecado que he cometido, cámbialo en bien.
La transgresión que he cometido, que el viento se [la lleve.
Mis grandes maldades rómpelas como un vestido.
Oh dios mío, mis transgresiones son siete veces [siete, aleja mis transgresiones.
60. Oh diosa mía, mis transgresiones son siete veces [siete, aleja mis transgresiones.
Oh dios, que conozco o no conozco, mis transgresio- [nes son siete veces siete, aleja mis transgresiones.
Oh diosa, que conozco o no conozco, mis transgre- [siones son siete veces siete, aleja mis transgre- [siones.
Perdona mis transgresiones y cantaré tus alabanzas.
Que tu corazón, como el de una verdadera madre, [se aplaque.
Como una verdadera madre y un verdadero padre [pueda él ser aplacado" (10).

El texto siguiente es una fervorosa oración a Marduk. El motivo no es ya la desgracia externa o el dolor corporal del orante, sino la turbación interior, la confusión y la inquietud de su espíritu ante la conciencia del pecado. Como en el salmo anterior, también aquí se alude a la convicción tradicional de que todos los hombres son ignorantes y que no hay nadie que conozca verdaderamente los caminos del dios. Por eso el penitente no sólo se acusa de las faltas cometidas a sabiendas, sino también de aquellas que le son desconocidas. Entre éstas se incluyen lógicamente los pecados de la niñez, los cuales no pueden ser más que el fruto o de la ignorancia común a todos los hombres, o de la propia de la edad infantil.

En este himno aparece un nuevo motivo de súplica, engendrado por el temor de sufrir las consecuencias de las culpas de sus antepasados o familiares, que responde al dogma tradicional en el mundo semítico de la solidaridad en el pecado y en el castigo. Toda la oración está llena de buenos deseos, tales como servir humildemente al dios, proclamar su grandeza ante

---

(10) H. ZIMMERN, *Babyl. Busspsalmen,* p. 61 y ss. *ANET,* p. 391-392. Nuestra versión está basada en esta última.

los hombres, buscar los santuarios de vida, practicar el bien y no cometer el pecado:

"Oh poderoso Marduk, cuya ira es un diluvio,
y la reconciliación como la de un padre misericor-
[dioso.
El llamar y no ser oído me ha turbado.
El implorar y no obtener respuesta me ha oprimido,
5. me ha quitado la fortaleza interior
y como a un anciano me ha abatido.
¡Señor grande, Marduk, dios misericordioso!
Los hombres, en cuanto son nombrados con sus
[nombres,
¿quién de ellos conoce algo por sí mismo?
10. ¿Quién no ha pecado, quién no ha obrado mal?
El camino del dios, ¿quién lo conoce?
Yo quiero temer al dios; no quiero tener en mí
[maldad alguna.
Los santuarios de la vida quiero buscarlos.
15. (Faltan dos líneas.)
Ante ti el pecado he cometido;
los límites del dios he transgredido.
Mis pecados desde mi niñez, conocidos o descono-
[cidos, perdónalos.
Que tu corazón no sea remiso; cancela mis peca-
[dos, rompe mis transgresiones.
20. Esclarece mis tinieblas, ilumina mis inquietudes.
El pecado de mi padre y de mi abuelo,
de mi madre y de mi abuela,
de mi familia, de mi parentela y de mi clan que no
[se acerque a mí, que se vaya a otra parte.
25. Nada más que el dios me habla, ya me hace puro
[como una flor de tierra virgen.
Encomienda mi bienestar en las manos misericor-
[diosas de mi dios.
Así quiero yo caminar siempre ante ti en oración,
[súplica y fervor.
Las numerosas gentes del país que habitan en el
[lugar,
que ellas te veneren; borra mis pecados, rompe mis
[pecados.
30. Poderoso Marduk, cancela mis pecados.
Brillante Nabu, cancela mis pecados.
Excelsa señora Tasmet, cancela mis pecados.
Poderoso Nergal, cancela mis pecados.

35. Vosotros, dioses que habitáis en el cielo, anulad [mis pecados.
Los grandes pecados que desde mi niñez he come- [tido,
quítalos, cancélalos un séptuplo de veces.
Que tu corazón, como el del padre que me engendró
y el de la madre que me dió a luz, se aplaque.
40. Poderoso Marduk, yo quiero servirte humildemen- [te" (11).

El tono de la oración a Nergal que transcribimos a continuación no se mantiene a la misma altura religiosa que el himno anterior. La plegaria parece más bien motivada por la desgracia externa en que se encuentra el orante que no por la idea misma del pecado. No obstante, también aquí se alude a la pena interior que le causa el temor y quizá la certeza misma de que el dios no escucha sus ruegos por motivo del pecado. La confianza en el auxilio divino es sincera y muy firme. Está basada en la convicción que tiene el penitente de la misericordia y benignidad del dios Nergal. Por eso espera que le ha de perdonar todas sus faltas. Su deseo más intenso es precisamente verse libre de ellas, no sólo por los males que le acarrean provocando la ira divina, sino porque le impiden la comunicación amistosa con su dios.

En nuestra versión omitimos la primera parte del himno que contiene sólo los títulos encomiásticos de Nergal. La oración propiamente dicha dice así:

"Yo tal y tal, hijo de tal y tal, tu siervo.
La ira del dios y de la diosa pesa sobre mí.
La desgracia y la perdición se ciernen en torno a mi casa.
El llamar y no ser oído me causa opresión.
Porque eres clemente, oh señor mío, busco tu divinidad.
Porque eres misericordioso aspiro hacia ti.
Porque eres benigno contemplo tu rostro.
Porque eres compasivo me presento ante ti.
Mírame benignamente, oye mis clamores;
que se aplaque tu corazón airado.
Cancela mis pecados, borra mis transgresiones.

(11) J. Hehn, *Hymnen und Gebete an Marduk*, p. 364, núm. 21; H. Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete*, p. 17 s. Cf. A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1953, p. 314.

La ira del corazón de tu divinidad será aplacada.
Que el dios y la diosa airados y enojados se vuelvan a mí.
Quiero anunciar tu grandeza y servirte humildemen-
[te" (12).

Por último, ofrecemos la traducción de dos salmos de lamentación en forma dialogada, que recitaban alternativamente el sacerdote y el penitente. En el primero, el sacerdote describe la situación física y psicológica del penitente aludiendo a su dolor, pena, tristeza, angustia interior y a las súplicas fervorosas que dirige al dios. Cuando interviene el penitente es para acusarse en general de sus palabras y acciones, las cuales, debido a su gravedad o fealdad, no se atreve a manifestar. Por estar incompleto, en el estado actual del salmo faltan la súplica del perdón y el deseo de aplacar la ira del dios. Es de suponer que ambos elementos se encontrarían en el texto primitivo.

Sacerdote:

"Entre gemidos se sienta,
entre gritos de dolor, opresión del corazón,
en amargo llanto, en dolorosa pena.
Como una paloma suspira vehementemente día y noche.
A su dios misericordioso grita,
como una vaca salvaje lamentándose dolorosamente.
Ante su dios gime, postrada en tierra su faz.

Penitente:

Quiero confesar mis acciones,
mis acciones que no pueden confesarse.
Quiero decir mis palabras,
mis palabras que no pueden decirse.
Quiero confesar mis acciones,
mis acciones que no pueden confesarse.
Quiero decir mis palabras,
mis palabras que no pueden decirse" (13).

(12) L. W. King, *Babylonian Magic and Sorcery*, núm. 27; H. Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete*, p. 19. Cf. A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1953, p. 314.

(13) H. Zimmern, *Babyl. Busspsalmen*, núm. 7, lín. 52 y ss.; S. Langdon, *Babyl. Penitential Psalms*, p. 35-36.

En el salmo siguiente también comienza el sacerdote describiendo el estado del penitente, que es un enfermo abatido por el dolor, la congoja y la opresión. Pero aquí ya se dice cuál es la causa de la enfermedad: "He pecado y por eso estoy enfermo, exclama él llorando ante ti." La misma consecuencia se desprende de la confesión puesta al final del salmo. El sacerdote, impresionado por tanto dolor, se pregunta qué ha podido hacer el fiel para ser de este modo castigado por el dios. La respuesta la da el mismo paciente: "Muchos son mis pecados, puesto que todos juntos los he cometido" (lín. 13). Esta consecuencia es una prueba evidente del postulado babilónico de que la desgracia es efecto del pecado.

Sacerdote:

"Enfermedad, dolor de cabeza, maldición, insomnio,
se han derramado siempre sobre él, además miseria, ge-
[midos.
Congoja, opresión, temores, temblores,
le han sobrevenido y han alejado sus quejas.
Puso la mirada siempre en su dolor, llora ante ti.
Su interior se abrasa, él se consume ante ti.
Está bañado en lágrimas, las deja caer gota a gota como
[una niebla.
Está oprimido y hace llorar incluso a la que no le en-
[gendró.
Como un sacerdote plañidor lanza gritos de dolor.
Cuenta en oración suplicante su intranquilidad.
¿Qué ha hecho mi señor y que ha planeado contra su
[siervo?
Yo quiero presentar (la palabra) de su débil boca:

Penitente:

Muchos son mis pecados y en todas partes he delinquido.
Puedo yo incluso estas cosas... haber transgredido.
Pueda yo (no obstante) verme libre de esta pena.
(Marduk) muchos son mis pecados y en todas partes he
[delinquido.
Puedo yo incluso estas cosas... haber transgredido.
Pueda yo (no obstante) verme libre de esta pena.

Sacerdote:

... ...
En la puerta de tu castigo son atados sus brazos.
El desea aclarar la intención, si era conocida o no.
Se dirige a ti en suplicante oración:
El... cántico a Ea pueda aplacar tu corazón.
Su oración pueda encontrarte a ti arriba.
Una lamentación y súplica por el perdón, un "¡basta!" [puedan decirte.
Véate su mala conducta;
pero después que se aplaque tu corazón, ten compasión [de él.
Cógele por la mano, cancela sus pecados.
Haz que se aparten de él el dolor de cabeza y el insomnio.
En una catástrofe está sumergido tu siervo.
Aparta tu castigo, sácale del fango.
Rompe sus cadenas, desliga sus ataduras.
Ilumina sus turbaciones, preséntale al dios que le crió.
Da a tu siervo la vida para que él alabe siempre tus [combates.
Glorifique tus grandezas en todos los lugares.
Acepta su don, recibe su rescate,
para que camine ante ti por el camino de la prosperidad.
Con abundancia y opulencia pueda proveer tu trono si- [tial.
Que en tu casa sean constantes sus cuidados.
Que pueda él bañar en aceite tus cerraduras como en [agua.
Con el más puro aceite untar abundantemente tus in- [tradoses.
Que pueda él derramarte perfumes de cedro,
el más delicado olor de granada y abundantísimo grano [de trigo.
Mira, señor, a tu extenuado siervo.
Tu viento nos sople, déjate aplacar cuanto antes frente [a él.
Que tu duro castigo pueda ser mitigado.
Suelta sus ataduras para que respire inmediatamente.
Aleja sus cadenas, suelta sus ataduras.
... ...
Que tu siervo no sea aniquilado ante ti, perdona su vida.
¿Qué ha querido el siervo, la criatura de sus manos?
El que a su dios fué desobediente, ¿qué podrá ganar" (14).

(14) H. ZIMMERN, *Babyl. Busspsalmen*, núm. VIII, lín. 13-18. Cf. A. FALKENSTEIN-W. VON SODEN, *o. c.*, p. 270-272.

Creemos que estos cinco textos dan prueba suficiente de lo que aquí se trataba de demostrar. Si los penitentes babilónicos se acusan de sus pecados y quieren verse libres de ellos, si piden perdón a los dioses y desean no volver a cometerlos, si prometen servir humildemente a la divinidad y quieren guardar sus preceptos es porque de algún modo se sienten culpables al transgredir las leyes divinas. Todo esto supone evidentemente el conocimiento del pecado y la conciencia de la propia culpabilidad. Cuál sea su origen, naturaleza y valor, y cuál la noción de pecado que le sirve de base son cuestiones distintas y de por sí independientes una de otra. Por el momento sólo nos interesaba poner de relieve esa conclusión que la misma lectura de los textos impone. Más adelante se hablará de la otra.

La conciencia de responsabilidad personal parece a primera vista debilitada por las alusiones que se hacen repetidas veces a la ignorancia del hombre para conocer los caminos del dios. No obstante, si se examina bien el contenido, toda la dificultad desaparece. Más que de una especie de disculpa ante la divinidad irritada se trata aquí de la creencia en la pecaminosidad humana y de la facilidad con que puede cometerse el pecado.

En el himno a Marduk encontramos un claro testimonio de esta doble consecuencia. El penitente, después de mencionar la ira terrible y la misericordia paterna del dios, y de aludir a la turbación interior que le atormenta, abandona por un momento el tema personal para hablar de la situación universal de la humanidad y de la conducta común a todos y cada uno de los hombres. Frente a los caminos misteriosos del dios, toda la humanidad se halla envuelta en las tinieblas de la incertidumbre y de la ignorancia: "¿Quién conoce algo por sí mismo? El camino del dios, ¿quién lo conoce?" (lín. 9, 11). La respuesta del autor es evidente. Nadie conoce los planes divinos. Esta situación de la humanidad es una fuente continua de faltas y transgresiones. El pecado es inevitable. No debe extrañarnos que los penitentes babilonios admitan sin dificultad alguna y confiesen espontáneamente que "sus pecados son muchos y graves sus transgresiones", que "sus faltas son siete veces siete", que sus pecados son tan numerosos "que los han cometido todos jun-

tos". A la base de estas confesiones está siempre la misma convicción.

Otra prueba la tenemos en el "Salmo a todos los dioses". El penitente se refugia en la propia ignorancia, consecuencia obligada del estado en que se encuentra la humanidad entera, para inclinar definitivamente el corazón de la diosa a la misericordia y al perdón.

> "¿Hasta cuándo, oh diosa mía —exclama él afligido—, se [aplacará tu corazón airado?
> El hombre es ignorante, no sabe nada.
> La humanidad, todos cuantos existen, ¿qué saben?
> Si comete el pecado o hace el bien no siempre lo sabe" [(lín. 50-53).

La conclusión que de todo esto infieren los mismos autores de los salmos no se hace esperar: "¿Quién no ha pecado? ¿Quién no ha obrado mal?", se pregunta el autor del himno a Marduk (lín. 10); "¿En qué cosa no se ha deslizado el sabio y no ha cometido un acto de frivolidad? ¿En qué cosa no ha sido negligente el que es hombre precavido?" (15). "¿Quién se conserva siempre inmune?", se pregunta un penitente, y él mismo responde: "Los hombres, en cuanto existen, han cometido el pecado" (16).

La teología babilónica nunca pone en duda esta verdad. Y es muy posible que aún se haya llegado a algo más. Al ver la multiplicación incesante de pecados en torno suyo y en su propia vida, ciertos espíritus más selectos han podido elevarse por encima de una consideración meramente casuística del pecado a la convicción de que todo hombre es pecador por naturaleza, y que no puede existir aquí abajo la impecabilidad. El terreno estaba muy bien preparado para esto con lo que acabamos de decir.

Al admitir como verdaderos pecados las faltas de ignorancia, como ésta es universal, ya que se extiende a toda la hu-

---

(15) S. Langdon, *Babyl. Penitential Psalms (OECT*, VI), p. 23, lín. 15 y 17.

(16) E. Ebeling, «Die «7 Todsünden» bei den Babyloniern», en *OLZ*, 10 (1916), col. 297, lín. 4-5. El penitente, después de reconocer que todos los hombres han cometido el pecado, él mismo se confiesa pecador: «Yo, tu siervo, he pecado»; sigue después la confesión de los siete pecados, que el editor llama «mortales». Hemos hablado de ellos en el parágrafo sobre «Moral y culto».

manidad, quedaba abierta la puerta a la convicción de que todo hombre comete el pecado aun sin saberlo. En este sentido, lo mismo el sabio que el ignorante, el hombre piadoso y precavido que el impío y malvado, sienten gravada su conciencia con innumerables transgresiones. La experiencia les enseñaba a cada paso que ningún hombre se conserva inmune de culpa durante toda la vida. Es lo que nos dicen los autores sapienciales. Un desliz, un acto de frivolidad, una negligencia son tan fáciles de cometer; ni el sabio ni el hombre cauto pueden creerse al seguro.

Por otra parte, el dogma tradicional de que dolor y enfermedad son consecuencias del pecado no podían menos de mantener viva esa creencia, dado que el dolor, como la ignorancia, es un mal universal. Cuando surgió el problema de la justicia divina en la punición del inocente, la teología babilónica no supo darle otra explicación más que admitir la culpa personal del hombre que, creyéndose justo, era en realidad un pecador. Si sugiere otra, es siempre en beneficio de la ciencia divina, que no está sometida necesariamente a la pauta de la inteligencia humana.

Que la presencia del dolor sea para la teología babilónica una prueba de la universalidad del pecado se trasluce a cada paso en los textos. En algunos salmos y oraciones se alude a veces al sufrimiento que atormenta al hombre desde la primera infancia o desde la juventud:

> "Oh señora mía, desde los días de mi niñez estoy sometido
> [al tormento.
> Alimento no he tomado, el llanto fué mi pan" (17).

En una oración a Ninlil el penitente se lamenta de sufrir las consecuencias del pecado que lleva desde su juventud sobre sí:

> "A causa del mal que he hecho y del que no he hecho;
> a causa del pecado que desde mi juventud he llevado so-
> [bre mí
> y que el servidor del dios ha conocido o no conocido,
> yo sufro intensamente" (18).

(17) H. ZIMMERN, *Babyl. Busspsalmen*, núm. II, lín. 18-19.
(18) Texto citado por S. LANGDON, «Babylonian Wisdom», en *Babyloniaca*, VII (1923), p. 153.

En el himno a Marduk el orante pide que el dios le perdone "los pecados cometidos desde la niñez conocidos o no conocidos" (19).

Si el hombre sufre las consecuencias del pecado durante toda la vida, comenzando ya desde la niñez, es porque es reo de alguna transgresión, evidentemente involuntaria, pero suficiente para atraer sobre sí el castigo; por lo menos será castigado en virtud de la ley de la solidaridad por las culpas de sus antepasados. Así se ha de entender la queja del penitente, cuyas palabras acabamos de citar, cuando se lamenta de sufrir grandemente "a causa del mal que no ha hecho". Pero él por su parte está convencido también de que ha cometido algún pecado, admitiendo la sanción como merecida.

El dogma babilónico de la universalidad del pecado ha recibido una nueva confirmación con la reciente publicación del "Job sumérico" (20). En este poema un justo afligido por la enfermedad encuentra la liberación de sus males en la súplica fervorosa a la divinidad. El paciente acepta con resignación el dolor sin protestar contra el dios que se lo envía, porque cree, como se lo han enseñado los maestros y sabios de su país, que no hay nadie sin culpa:

> "Nunca un niño sin pecado una madre ha dado a luz.
> ... un oficial sin pecado desde antiguo no ha existi-
> [do" (21).

¿Cuál es el pensamiento del escritor sumérico en estas dos frases? La pregunta está justificada tanto en relación a la primera como a la segunda. Las afirmaciones son evidentemente paralelas; pero no se ve por qué en la segunda se habla de un "oficial", "soldado" o "artesano", como traducen comúnmente los autores, o qué importancia puede tener dentro del sentido general del poema para explicar el problema del dolor del inocente la afirmación de que no ha existido nunca un soldado sin pecado. De todos modos, la frase en sí misma indica una cierta

---

(19) A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1953, p. 299.

(20) S. N. Kramer, «Man and his God», «A Sumerian Variation on the «Job» Motif», en *Supplements to Vetus Testamentum*, III, Leiden, 1955, p. 170-182.

(21) S. N. Kramer, *l. c.*, p. 179, lín. 102-103.

universalidad del pecado, al menos en relación a la clase militar o para los hombres obligados al servicio.

La primera que a primera vista parece más clara en realidad no lo es. Pudiera quizá significar algo más que la universalidad del pecado. Si se acepta la interpretación del "pecado congénito" (22), el autor explicaría el problema del dolor en el niño diciendo que ya nace contaminado por la culpa. La frase, sin embargo, atendida su construcción paralelística con la siguiente, no impone necesariamente la interpretación apuntada. Porque tan verdadero es que "nunca una madre ha dado a luz un niño sin pecado" en el caso de que ya venga al mundo en ese estado como si comete después la culpa durante su vida. Y decimos que no consta que el autor aluda al "pecado congénito", porque a la expresión *nunca dió a luz* de la primera línea corresponde inmediatamente en la segunda la otra *no existió,* que parecen en este caso prácticamente sinónimas.

Por otra parte, no hay que olvidar que el poeta sumérico no se plantea el problema del dolor en el recién nacido, sino en el hombre adulto responsable de sus actos que se cree y confiesa inocente. Para solucionar el enigma le bastaba afirmar que todo hombre es pecador, prescindiendo de que esta situación se cree o exista ya en el momento de nacer, o sea efecto de las transgresiones personales, y por consiguiente que no hay casos de sufrimiento humano inmerecido. Dando una traducción más libre y sin insistir demasiado en el término "infante", "niño" *(dumu),* podríamos muy bien suponer que el autor no pretende decir más de lo que nosotros expresamos cuando decimos vulgarmente que "no hay hijo de madre" sin tal o cual cosa. En nuestro caso, que no hay nadie sin pecado, o que todos los hombres son pecadores. Admitida esta interpretación es más evidente el paralelismo entre la primera y la segunda frase. Esta última no sería más que una especificación o restricción del contenido más universal de la primera.

Cualquiera que sea su verdadero sentido, nos sorprende esta afirmación en labios de un escritor sumérico. Hasta ahora no

---

(22) Así interpretan el pasaje: A. ROLLA, *La Bibbia di fronte alle ultime scoperte,* Roma, 1957, p. 50, 255, y E. VOGT, «Idea peccati omnibus innati apud Sumeros», en *Biblica,* 37 (1956), 131-132.

poseíamos ningún texto que aludiese tan claramente a la pecaminosidad humana. Ni en las lamentaciones ni en los textos de conjuro se habla nunca de una culpa del hombre o de un pecado del enfermo. Por eso no sería improbable pensar que el poema se deba a un escritor acádico que hubiera utilizado en su redacción la lengua sagrada de los sumerios (22.ª).

2. Origen y valor de la conciencia del pecado

La primera impresión que se recibe al leer los textos conjuratorios, los salmos penitenciales y las oraciones de expiación privada de la literatura babilónica es la íntima conexión entre el pecado y la desgracia. El ambiente general de estas composiciones expresa tan al vivo los males físicos que afligen al penitente, que el auténtico sentimiento de culpa queda en muy segundo lugar. Lo que mueve al babilonio a la súplica no es tanto la conciencia del pecado cuanto la desgracia externa. El sacerdote recitador de las fórmulas conjuratorias o el fiel que se dirige a los dioses, empleando letanías muy parecidas, buscan la causa del mal no sólo ni principalmente en la culpabilidad moral del individuo, sino sobre todo en cosas y acontecimientos independientes de su voluntad y libre albedrío. Con un mismo formulario se expresa la súplica del perdón, la liberación de los males físicos, la destrucción de las potestades maléficas, la curación de la enfermedad y la restitución de la salud.

El penitente babilónico es prácticamente siempre un enfermo, un atribulado, un hombre caído en la desgracia. El punto de partida de la oración penitencial está constituído por la propia infelicidad material. Su desenvolvimiento sigue de ordinario el curso siguiente: El penitente ha sido alcanzado por alguna desgracia; se encuentra turbado, enfermo, perseguido. A este mal hay que darle una explicación, y sobre todo un remedio. La causa del infortunio no se pone en duda: es el pecado. El remedio se busca en el recurso a la divinidad irritada. Pero como lo que aparece en el primer plano de la súplica, o por lo menos aquello que se solicita con más insistencia, es el aleja-

(22ª) Cf. E. Vogt, *l. c.*, p. 132.

miento de la desgracia, de aquí surge toda la dificultad para enjuiciar el sentimiento de culpabilidad del orante y para valorar la conciencia del pecado.

El obstáculo apuntado se mantiene al examinar los mismos ritos expiatorios. En la práctica la liturgia babilónica opera a base de un sincretismo del ritual que supone una asimilación peligrosa de los conceptos de enfermedad, impureza, posesión diabólica y pecado. Este es el ambiente que predomina en los textos. Su razón de ser depende fundamentalmente de dos postulados, íntimamente ligados entre sí: misterio de ultratumba y problema de la sanción. Como de uno y otro se hablará en el capítulo siguiente, aquí vamos a limitarnos a algunas consideraciones generales.

La aspiración fundamental del hombre medio en Babilonia era la vida, entendida no en el sentido de la mera existencia, sino en su contenido pleno con el despliegue de toda la potencialidad de energía, impulso y felicidad que en sí puede contener. Aunque algunos pensadores se plantearon el problema de una continuación ultraterrena de esta vida, la teología tradicional respondía en sentido negativo. El hombre está irremisiblemente destinado a la muerte. La supervivencia en el más allá no se pone en duda. Pero las especulaciones filosóficas hacían de la morada de los muertos una descripción poco halagüeña. La mayor recompensa que podía esperar un piadoso por sus buenas obras de la tierra era el poder "beber el agua clara". Bajo estas circunstancias se comprende que la gran masa del pueblo se desinteresase totalmente de un más allá sin atractivo alguno y que además no era visto como sanción de un comportamiento bueno o malo. Todo el interés se centraba en la vida presente. Una larga vida en la tierra era la aspiración suprema del hombre y el don más excelso que los dioses le podían regalar.

La realización de esta aspiración está en manos de los dioses, que la otorgan o la niegan no llevados por el capricho o el favoritismo, al menos según la mentalidad religiosa de los babilonios, sino en dependencia de la conducta del hombre, de la aceptación o rebeldía a un orden establecido justa y equitativamente, no arbitrario o casual, sino valedero y puesto en rela-

ción con los mismos dioses. Si la antigua sabiduría enseñaba que *el sacrificio prolonga la vida* y el temor de los dioses trae la prosperidad, decía también que *el pecado contra la gran divinidad acorta los días del hombre,* y no sólo los suyos propios, sino también los de su descendencia (23). Tanto el castigo como el premio tienen lugar fundamentalmente en la vida presente.

La reacción del babilonio ante la no consecución del ideal de vida, es decir, su actitud frente al mal era considerarlo justamente como fruto de las transgresiones del orden moral establecido por los dioses; inmediatamente, sin embargo, como efecto de la ira divina ocasionada por la ofensa que aquella transgresión significa. En presencia de la desgracia la reacción normal y habitual del hombre babilónico era la búsqueda del pecado. Por lo que acabamos de decir, esta postura espiritual condicionaba y caracterizaba la vida moral de la gran masa del pueblo.

La conexión entre castigo y pecado no sólo tiene valor en el sentido apuntado, es decir, de la experiencia del castigo se llega a la búsqueda angustiosa del pecado, aun desconocido, sino en su sentido inverso; el pecado es vivido y temido por muchos quizá únicamente porque ven en él una causa de desgracia y de dolor.

Tenemos, pues, fundamentalmente una moral egoísta e interesada. La conducta ética del individuo no está orientada en dirección vertical hacia el dios, sino que lo que ante todo se busca es la propia felicidad material. La vida moral no alcanza su pleno desarrollo. Pero hemos dicho que existe una moral. La distinción entre las nociones del bien y del mal es reconocida y se justifica unas veces en sí misma y otras se pone en relación con la retribución divina.

En todo este problema es necesario distinguir claramente entre lo que exige la conciencia del pecado y los motivos por los que el pecado conocido es detestado. La cuestión de los motivos dice relación más bien a la intensidad y pureza de dicha conciencia y a la perfección relativa de la idea que se hacían del

---

(23) El primer texto ya se ha citado muchas veces en otras partes. Véase el parágrafo «Moral y culto». El segundo, en S. Langdon, R. Zehnpfund, *Die Neubabylonischen Königsinschriften (VAB,* IV), Leipzig, 1912, p. 253, col. II, lín. 19-20.

bien y del mal. Su requisito mínimo, pero esencial, exige la distinción clara entre la desgracia externa y el pecado. En el capítulo siguiente se hablará ex profeso de esa cuestión. Allí se probará que existe tal distinción y que, por tanto, hay que conceder a la religión babilónica al menos este elemento mínimo de la conciencia del pecado.

El modo más frecuente a través del cual los penitentes babilónicos muestran adquirir esta conciencia es un mal externo en el que actualmente se encuentran. La súplica del perdón en la mayoría de los casos está inseparablemente unida al deseo de la liberación de los males que les afligen. Entendido el dolor como efecto y castigo de la culpa, es evidente que en la mentalidad babilónica pecado y mal físico vienen juntos y ambos desaparecen a la vez. En el pecado por lo general no se ve más que su consecuencia, el castigo. Esta persuasión depende, como se ha dicho, de la idea de la retribución, aplicada de una manera casi automática. Pero de aquí no se sigue que la conciencia del pecado no se despierte realmente por estos castigos. El sentimiento general del babilonio de creerse culpable porque se ve atribulado no es necesariamente de origen mágico, aunque en muchos no haya de hecho superado un automatismo de este género. De por sí no es independiente ni prescinde del punto de vista religioso. El sufrimiento no es una fuerza desligada de la voluntad de los dioses, sino que es enviado por ellos como justa sanción, lo mismo que la prosperidad es una recompensa. Para el babilonio, el dolor era una señal inequívoca del descontento divino y un testimonio de que los dioses no aprueban las malas acciones del hombre. Basados en esta creencia, se consideraban obligados a confesar sus culpas y a restablecer de este modo las relaciones con la divinidad (24).

En consecuencia, podemos decir que el tipo de conciencia predominante en el pueblo babilónico es el resultado del dogma de la retribución contenido en este argumento implícito: La desgracia es castigo del pecado; este hombre es desgraciado, luego es pecador (25). No es una conciencia directa o inmediata,

(24) Cf. G. Widengren, *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents*, Uppsala, 1936, p. 179.

(25) Cf. W. Caspari, «Die Religion in den assyrisch-babylonischen Busspsalmen», en *Beitr. zur Förderung der christl. Theologie*, VII (1903), p. 454.

sino indirecta a través del dolor. Supone, naturalmente, no hace falta decirlo, una idea muy imperfecta del pecado y de la culpabilidad moral, pero al fin ambos conceptos existen, aunque sólo sea en un estado embrionario.

Más delicada es la cuestión de la existencia de otros motivos más elevados. ¿Han llegado en algún caso los babilonios a desvincular la culpa del castigo y a considerar en el pecado algo más que la mera sanción? La pregunta está justificada a modo de excepción en cuanto que existen algunos salmos penitenciales dirigidos sobre todo a Marduk y Samas en los que parece que ya no se alude a ningún dolor o desgracia externa como motivo de la oración, sino más bien al sentimiento interior de angustia y pena ante la sensación de que el dios no escucha la plegaria por causa del pecado (26).

Para que el lector pueda seguir fácilmente el comentario vamos a examinar más de cerca el contenido de los dos himnos a Nergal y a Marduk, que reflejan, a nuestro modo de ver, sobre todo el segundo, un ambiente más espiritual y una conciencia más elevada del pecado.

El penitente, en el himno a Marduk se presenta ante el dios atormentado por un mal más interior y al parecer de otro orden que el meramente físico. Se cree pecador por la consideración de la propia naturaleza humana, ya que no hay nadie que esté exento de culpa (lín. 8-11). El temor del castigo y el furor de la ira divina le han turbado ciertamente (lín. 1). Pero más que la aprehensión del castigo le agita el sentimiento de la inquietud y angustia ante la inseguridad y el recelo de que el dios no escucha su oración:

> "El llamar y no ser oído me ha turbado;
> el implorar y no obtener respuesta me ha oprimido;
> me ha quitado la fortaleza interior,
> y como a un anciano me ha abatido" (lín. 3-6).

La súplica no alude a otros motivos tan ordinarios en otros salmos, como la liberación de una necesidad externa o de un mal personal, sino sólo al deseo de verse libre del pecado. La le-

(26) Cf. W. von Soden, «Religion und Sittlichkeit nach den Anschauungen der Babylonier», en *ZDMG, NF*, 14 (1935), p. 162.

tanía final reproduce bien la insistencia del orante en pedir este perdón (lín. 29-36 y 18-19). La remisión del pecado es para él un motivo de alegría; por eso exclama entusiasmado: "Nada más que el dios me habla, ya me hace puro como una flor de tierra virgen (lín. 24). El ambiente mismo de la oración refleja un clima espiritual más elevado en el que vive o desea vivir el penitente. Abundan los buenos deseos y los propósitos para el futuro. Así, por ejemplo, quiere temer al dios y servirle humildemente (lín. 12 y 40), es decir, practicar el culto divino como un hombre verdaderamente piadoso; desea que el dios Marduk sea venerado por todas las gentes del país (lín. 28-29) y él por su parte promete buscar los santuarios de vida (lín. 14); no quiere cometer pecados (lín. 12) y aspira a caminar siempre ante el dios en oración, súplica y fervor (lín. 27).

Por todos estos indicios es evidente que nos hallamos en presencia de un salmo de inspiración religiosa más elevada. Por lo menos debemos conceder que se hace resaltar en medida superior a otros salmos el pecado contemplado desde un punto de vista más espiritual y más próximo a la ideal del mal moral en sí mismo, aunque no aparezca todavía nítidamente desvinculado de la retribución o del castigo.

Las figuras de Marduk y de Nergal se presentan revestidas de cualidades o atributos sublimes y, a la vez, humanos y conmoventes. Las relaciones que el hombre desea mantener con la divinidad pasan ya al campo de un cierto contacto y de un trato más personal y amistoso. En el himno a Marduk el autor habla del poder y soberanía del dios (lín. 17, 30, 40), pero insiste aún más en los atributos relacionados con el perdón. Marduk es como un padre en la misericordia y en la reconciliación, y como una madre por la prontitud en socorrer al débil (lín. 1, 7, 39). El orante se siente feliz en la comunicación familiar con el dios a través del culto (lín. 25, 27).

En el himno a Nergal el penitente se encuentra ciertamente bajo los golpes del castigo y bajo la impresión de la ira divina. Pero esto no sólo no constituye un obstáculo para elevarse al dios por la vía de la confianza, sino que es justamente el móvil para hacerlo. El pecado ha roto las relaciones con el dios; la confianza y la súplica deben restablecerlas. El fiel aspira a re-

cuperar ese contacto personal y confidencial, por eso se dirige en estos términos a Nergal:

> "Porque eres clemente busco tu divinidad;
> porque eres misericordioso aspiro hacia ti;
> porque eres benigno contemplo tu rostro
> porque eres compasivo me presento ante ti.
> Mírame benignamente, oye mis clamores;
> que se aplaque tu corazón airado" (27).

Hasta qué punto y en qué medida hayan llegado los autores de estos himnos y otras personas de sentimientos religiosos sinceros a considerar el pecado como mal en sí mismo, desvinculándolo de la idea del castigo o del propio interés, es cuestión difícil de responder. La inmensa mayoría de los textos parecen excluir esta hipótesis. De su lectura se desprende más bien la tesis contraria, es decir, que el hombre ordinario no solía ver en el pecado más que el castigo, no se movía a detestarlo y a pedir su remisión por lo que en sí significaba de ofensa al dios, sino por el mal que le traía, y finalmente no parece que se tomara muy en serio en la vida personal, dado que en la magia se poseía un poderoso remedio para eliminar sus efectos. Aunque todo esto es innegable, no queda descartada la posibilidad —a la luz de algunos textos parece incluso verosímil— de que ciertos espíritus más profundos y delicados se elevaran a la idea del pecado como mal en sí mismo sin necesidad de haber sido impulsados a examinar su conciencia por motivo del dolor (28).

Aun concediendo esto a ciertas composiciones religiosas del

---

(27) H. Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl (Der alte Orient*, VII, 3), Leipzig, 1905, p. 19, lín. 15-20. Cf. A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1953, p. 314.

(28) W. von Soden, «Religion und Sittlichkeit», en *ZDMG, NF*, 14 (1935), 162. Véase también lo que dicen: Ch. F. Jean, *Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens*, París, 1925, p. 174 ss., y J. Slaby, «Sünde und Sündenstrafe sowie deren Nachlass im alten Babylonien und Assyrien», en *Bibl. Zeitschr.*, 8 (1910), 342 s. Este último habla de la contrición y arrepentimiento en la religión babilónica, que suponen una concepción moral del pecado. Los dos himnos citados no son los únicos que pueden aducirse. En la colección de «Oraciones conjuratorias» que han publicado recientemente A. Falkenstein y W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1953, se encuentran otros textos de gran elevación moral y religiosa. Véase, entre otras, la oración de Assurbanipal a Ninurta (p. 314, núm. 51), en la que se ponen de relieve los atributos morales del dios, su bondad, misericordia y justicia, se expresa el deseo del orante de gozar de una comunicación íntima y amorosa con el dios y sólo se pide la liberación del pecado, sin otras alusiones a los males físicos, enfermedades y desgracias, tan frecuentes en otras oraciones.

antiguo pueblo babilónico, no cabe un parangón entre la idea del pecado y la conciencia de la culpa en Babilonia y en Israel, o para hablar más en concreto, entre los salmos penitenciales hebreos y los del país mesopotámico. Aunque pueden registrarse algunas semejanzas, son mucho mayores las diferencias. Entre las primeras, la más inmediatamente constatable es la actitud de los salmistas frente al dolor. Como en Babilonia, así también en Israel el modo más frecuente a través del cual el penitente adquiere conciencia del pecado es un mal externo en el que actualmente se encuentra. Los penitentes hebreos son también por lo general personas enfermas, atormentadas por algún dolor (29). Sus plegarias en demanda del perdón expresan al mismo tiempo el deseo vehemente de verse libres de los males externos conexos con el pecado. Por tanto, también para ellos, como para los babilonios, el sufrimiento físico, efecto y castigo de la culpa, está íntimamente unido al pecado. Esta persuasión depende en uno y otro caso de la idea de la justa retribución. Pero a diferencia de los babilonios, que concebían la sanción aplicada de una manera mecánica y casi automática, los salmistas hebreos hablan de una dilación del castigo de los impíos (cfr. *Ps.* 49; 73). Si esto refleja un ambiente general bastante semejante, en el Antiguo Testamento hay salmos en los que la conciencia del pecado aparece totalmente desvinculada de toda conexión con cualquier forma de castigo, puesto que esta conciencia nace del pecado mismo considerado en relación a Dios y al hombre (29.ª); en cambio, en Babilonia no hay ningún testimonio totalmente claro.

Por otra parte, es también cierto que el castigo externo no es el único medio por el que el pecador adquiere conciencia de la culpa. En el salmo 19 no se trata ni de un paciente ni de uno que piense en la recompensa, y, sin embargo, se reconoce pecador movido por la consideración de la propia naturaleza humana y por la perfección de la ley de Yahveh. Al autor del salmo 32 el pecado no se le revela a través de males externos, sino más probablemente internos. Aunque es verdad que se siente

(29) Véanse, entre otros, los salmos siguientes: 38; 25; 41, 5; 107, 17; 147, 3. Cf. *Ps.*, 6, 2; 39, 12; 119, 133.

(29ª) El más claro en este sentido es el salmo 130. Son también importantes el 65 y 103, que expresan la gratitud hacia Dios, que perdona el pecado.

turbado al pensar en los castigos conminados por Yahveh, no lo es menos que el remordimiento juega un papel muy importante como despertador de la conciencia y de la detestación del pecado. Por fin, el autor del *Miserere,* que muestra tener una profunda conciencia de sus culpas, centra toda su atención en el pecado como mal en sí mismo, porque ve en él una ofensa grave a Yahveh que le priva de su amistad y trato íntimo, y no alude para nada a la liberación de males externos.

En los salmos penitenciales del Antiguo Testamento puede admitirse, por tanto, una triple actitud. En algunos el deseo predominante del penitente se dirige a la eliminación de los males externos en que se encuentra, prevaleciendo esta preocupación sobre el sentimiento del pecado en sí mismo. En esta categoría entran, por lo general, las oraciones de carácter colectivo y varios salmos individuales. Considerados desde el punto de vista del origen de la conciencia del pecado, éstos son los más semejantes a los correspondientes del país mesopotámico. Sin embargo, en otros muchos salmos individuales hebreos se descubre ya una acentuación cada vez mayor en la voluntad del orante de verse libre del pecado, no por la desgracia que le acarrea, sino por el mal que significa en sí mismo (30). A este tipo de salmos podrían aproximarse, haciendo, naturalmente, muchas salvedades, algunos himnos y oraciones mesopotámicos dirigidos en especial a Marduk y Samas, uno de los cuales, el himno a Marduk, lo comentamos más arriba, y en medida aún menor que el anterior podía entrar también en cuestión la oración a Nergal.

Por fin, en los salmos 51 y 130 la conciencia del pecado aparece ya desvinculada de una manera definitiva del castigo, de la recompensa y del dolor. Si existe alguna alusión a las consecuencias de la culpa, éstas desempeñan un papel totalmente secundario (31). En la literatura babilónica no encontramos ningún salmo, himno u oración que alcance un grado de perfec-

---

(30) Este ambiente predomina en los salmos 38 y 39 y más claramente aún en el 19, 26 y 32.

(31) En lo referente a los salmos hebreos, la mayor parte de las ideas aquí expuestas están tomadas del excelente estudio de G. Bernini, *Le preghiere penitenziali del Salterio,* Roma, 1953, p. 197 s.; véase ya desde la p. 195.

ción semejante. Pero aun en los mismos del primero y segundo grupo no es posible establecer una comparación con los salmos mesopotámicos, puesto que en aquéllos el pecado nunca se presenta a la conciencia como un mal puramente físico o externo, sino que siempre es visto también bajo su aspecto moral, como ultraje a la majestad y santidad trascendente de Yahveh. Esto es evidente sobre todo si se tienen en cuenta los motivos que inducen al salmista a detestar el pecado y a poner en evidencia toda su gravedad. Los salmistas saben quién es Aquel a quien ofenden con el pecado. Saben que Yahveh es el Dios único y soberano absoluto no sólo de Israel, sino de todo el mundo. La creación entera canta la gloria, la majestad y la omnipotencia divina (*Ps.* 8; 104). Conocen la ley santa y perfecta que les ha sido impuesta por Dios como una de sus grandes prerrogativas (*Ps.* 147; 19, 20) y prenda de la elección y pacto que ha establecido con su pueblo (*Ps.* 135). Entre Yahveh e Israel existe una relación íntima que los mismos salmistas describen con el símbolo del matrimonio (*Ps.* 106, 39) y con la idea de que Yahveh es el Santo de Israel (*Ps.* 78, 41). En fin, a través de todo el Salterio se respira el aire de una experiencia religiosa profunda y sincera, que si por una parte hacía vivir a los penitentes en contacto íntimo y amistoso con el Dios de Israel, inmensamente bueno y misericordioso; por otra, contribuía a hacerles profundizar más la conciencia del pecado y la gravedad de sus transgresiones. La malicia específica del pecado aparece precisamente contemplada por los salmistas a través del contraste entre la bondad, santidad y misericordia de Dios y la ingratitud, perfidia y vileza del hombre que se atreve a ultrajarle conculcando sus preceptos. En esta conciencia del pecado como mal moral radica la verdadera nota característica de la doctrina del pecado en la religión del Antiguo Testamento, que no admite parangón posible con ninguna otra religión de la antigüedad (32).

---

(32) Cf. G. Bernini, *Le preghiere penitenziali*, p. 198. Véase también lo que dice a este respecto el acatólico J. Köberle, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum*, München, 1905, p. 349 s.

3. El pecado «desconocido»

Otro punto importante para apreciar el valor de la conciencia babilónica de la culpa es el que ahora vamos a estudiar en relación al pecado "desconocido". Ya sabemos que los penitentes se acusan de "pecados que no conocen", confiesan faltas cometidas "en la ignorancia", sufren las consecuencias "del mal que no han hecho", padecen "a causa del pecado que desde su juventud han llevado sobre sí", cometen "pecados conocidos y no conocidos" y piden perdón a los dioses "de las faltas cometidas desde la niñez conocidas o ignoradas". Estas son las fórmulas confesionales más frecuentes. En relación a ellas hay que advertir que nunca se habla de pecado "voluntario o involuntario", sino de "pecado conocido o no conocido" o "ignorado". Esto es ya síntoma revelador de una mentalidad muy distinta de la nuestra en lo referente a la concepción del pecado.

Dos fórmulas muy típicas nos pueden servir de base a todo el estudio. Son las que aparecen en el "Salmo a todos los dioses" y que se repiten a manera de letanía. La primera se expresa con algunas variaciones, aludiendo, por ejemplo, a la cosa comida o al lugar pisado, del modo siguiente: "El pecado que cometí realmente no lo conozco" (seis veces). La segunda aparece dos veces y se enuncia así: "En la ignorancia he comido, he pisado lo prohibido por mi dios" (lín. 19-20). Tanto estas dos como todas las demás significan en el fondo una misma cosa, es decir, según la teología babilónica, el hombre puede pecar por ignorancia. La transgresión que hoy para nosotros no constituye pecado ni es imputable por ser involuntaria, para ellos era un verdadero pecado. Que así lo hayan creído realmente los babilonios se deduce del mismo hecho de la confesión y de la súplica del perdón, pues de lo contrario no tendrían sentido, y además porque concebían el dolor como castigo de estas mismas faltas. Baste recordar aquí la afirmación de aquel penitente que se lamentaba de "sufrir intensamente a causa del pecado que desde su juventud llevaba sobre sí y que el servidor del dios había conocido o no conocido" (33). Los pecados de la

(33) Texto citado por S. LANGDON, «Babylonian Wisdom», en *Babyloniaca*, VII (1923), p. 153.

juventud, y más claramente aún los de la niñez, no pueden tener su origen más que en la ignorancia connatural a aquella edad y no obstante el babilonio los concibe susceptibles del castigo divino manifestado a través del sufrimiento. Esta mentalidad es la que inspira las lamentaciones del tipo de la mencionada en otro lugar que comienza con estas palabras: "Oh señora mía, desde los días de mi niñez estoy sometido al tormento" (34). A la desventura, y podíamos decir a la fatalidad, de caer en el pecado desconocido no hay excepción posible. Todos los hombres, comenzando ya desde la niñez —con la amplitud de sentido que se quiera dar a este término—, son reos de faltas de ignorancia. El autor del "Salmo a todos los dioses", después de confesar los pecados de esta índole, reconoce y afirma que se trata de una condición universal de la humanidad: "El hombre es ignorante, no sabe nada. Si comete el pecado o hace el bien, no siempre lo sabe" (35).

Como las confesiones no especifican la naturaleza de estas faltas, podemos suponer que se extendían lo mismo al campo de la religión y del culto que al de la ética.

¿Por qué el hombre peca de este modo? ¿Cuál es propiamente el objeto de su ignorancia? La transgresión "desconocida", siendo para los babilonios verdadero pecado, debe explicarse en relación a la divinidad, es decir, en dependencia de su idea de Dios, como cualquier otro pecado. De hecho hay textos que hablan de esta relación y de la ignorancia del hombre que desconoce los caminos del dios. El autor del himno a Marduk está convencido de que todo hombre es pecador y explica esta situación por la falta de conocimiento: "Los hombres todos, ¿quién de ellos conoce algo por sí mismo? ¿Quién no ha pecado? El camino del dios, ¿quién lo conoce?" (36). En el "Salmo a todos los dioses" se establece una cierta relación entre el pecado "desconocido" y el "dios desconocido". Todo su contenido descansa sobre estas dos ideas que se repiten a modo de estribillo.

De estos datos se deducen dos posibilidades de explicación

---

(34) H. Zimmern, *Babylonische Busspsalmen*, Leipzig, 1885, n. II, lín. 18-19.
(35) *ANET*, p. 392, lín. 51 y 53.
(36) J. Hehn, *Hymnen und Gebete an Marduk (BA*, V, 1906), núm. 21, lín. 9-11. Cf. A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1953, p. 272.

del "pecado desconocido". El hombre no conoce al dios y no conoce sus caminos. ¿Habrá que concluir de aquí que la conducta de los dioses babilónicos es totalmente caprichosa y arbitraria? Así concluye Edelkoort, que no ve en ellos más que seres despóticos que pueden a su antojo declarar inocente o culpable a una persona sin justificación alguna de su parte. Las leyes éticas no tendrían consistencia en sí mismas ni valor inmutable y normativo de la actividad humana. Los dioses, siendo omnipotentes, podrían considerar estos actos indiferentemente como buenos o malos según vieran que convenía a una situación determinada (37). Bajo estas condiciones es comprensible que el individuo no sólo no sepa cuál de sus acciones es en concreto buena o mala, sino que no puede nunca saberlo, puesto que el dictamen de la propia conciencia es fatalmente erróneo, dado que el juicio de los dioses, como arbitrario, puede ser distinto del suyo. El pecado en este caso sería siempre desconocido.

Después de lo que se dijo más arriba al hablar de las relaciones entre la moral y la religión no es necesario insistir de nuevo sobre la poca atendibilidad que merece esta teoría. Aquí vamos a responder solamente al argumento del autor basado en las peticiones del penitente, concebidas en estos términos: "El pecado que cometí cámbialo en bien", "transforma mis pecados en buenas obras", etc..., que a su juicio reflejan la convicción de que las acciones, aun siendo malas, pueden ser vistas por el dios de diferente manera, es decir, como buenas, y por este solo hecho el sufrimiento del penitente se cambiaría automáticamente en felicidad (37.ª).

El sentido obvio de estas frases, examinadas a la luz de su contexto, no es otro que el de expresar el deseo del orante de verse libre del pecado. Presuponen además la convicción de que el dios lo perdona. Léase el texto completo y se verá claramente lo que decimos. El autor del salmo utiliza tres metáforas para decir la misma cosa:

---

(37) A. H. Edelkoort, *Het zondebesef in de babylonische Boetepsalmen*, Utrecht, 1918, p. 171 s.

(37ª) Edelkoort, *o. c.*, p. 71.

"Mi pecado cámbialo en bien;
mi transgresión que el viento se la lleve;
mis grandes maldades rómpelas como un vestido" (38).

La plegaria continúa con la súplica del perdón: "Cancela mis pecados, borra mis transgresiones". El penitente tiene conciencia de sus culpas. Sabe que el dios no juzga caprichosamente como buenas sus acciones malas, sino que perdona las ofensas; por eso pide al dios el efecto maravilloso de ese perdón que puede operar el cambio radical de su estado de pecado en el de la amistad divina y trocar su desgracia en felicidad (39).

Descartada la explicación anterior, queda otra más coherente con el sentido de los textos y más conforme a la mentalidad babilónica. Los dioses del panteón acádico son seres sobrenaturales e incomprensibles a la inteligencia humana. Como el hombre no puede penetrar plenamente su naturaleza, tampoco puede comprender siempre sus voluntades y decisiones. Estas no le han sido reveladas de una manera clara y total, sino parcialmente a través del misterio y de la oscuridad. Frente a los caminos del dios la inteligencia del hombre se ve sumergida en las tinieblas de la ignorancia y del error:

"Aquello que a uno le parece bueno, para el dios es malo;
lo que es malo según la convicción de uno, para el dios [es bueno;
¿cómo los pobres humanos podrán conocer la vía del [dios?" (40).
"Si comete el pecado o hace el bien no siempre lo sa- [be" (40ª).

Bajo estas condiciones es inevitable el pecado.

La teología babilónica, afirmando la ignorancia de todos los hombres y la inescrutabilidad de los planes divinos, reconoce la posibilidad y aun la facilidad de transgresiones inadvertidas. Ciertamente, no todo pecado permanece desconocido ni es puro

(38) *ANET*, p. 392, lín. 56-58.
(39) Otros textos en donde se expresa la misma petición: J. HEHN, *Hymnen und Gebete*, *BA*, V, p. 364, lín. 18; L. W. KING, *Babylonian Magic and Sorcery*, Londres, 1896, núm. 5, lín. 7; P. JENSEN, *Texte zur assyrisch-babylonischen Religion*, Berlín, 1915, p. 132, lín. 82.
(40) *ANET*, p. 435, lín. 34-35, 38.
(40ª) *ANET*, p. 435, lín. 53.

objeto de ignorancia. El penitente confiesa también faltas plenamente conscientes. Recuérdese aquel salmo que termina con la acusación "de una blasfemia contra el dios en el furor del corazón" (41). Pero a pesar de los buenos deseos habrá muchas ocasiones en que el hombre, sin una advertencia actual, quebrante algún precepto divino cometiendo el pecado que los textos llaman "desconocido" (42).

En cuanto a la relación entre "pecado desconocido" y "dios desconocido", que parece establecerse en el "Salmo a todos los dioses", cabe, a nuestro modo de ver, una doble explicación. Atendiendo a su significado primitivo, el verbo "conocer" para los semitas (en acádico *edû*, en hebreo *yâda'*) no designa primeramente un acto puramente intelectual o mera cognición especulativa, sino un conocimiento experimental adquirido a través del contacto real con la cosa. En este sentido, cuando el orante se dirige al "dios que conoce", rogándole que se aplaque su ira, pidiéndole perdón de sus muchos y graves pecados, o cuando dice que este dios "le ha oprimido y sumergido en el dolor", tiene de mira a la divinidad personal que todo hombre posee para su tutela, que le prodiga favores, le libra de males, etcétera, es decir, aquel dios cuyo contacto benéfico "conoce por experiencia", experimenta y siente. El "dios desconocido", por el contrario, será, más bien que el dios cuya esencia o naturaleza no comprende plenamente porque no se le ha revelado (43), aquella divinidad de la cual no ha recibido protección y auxilio y cuya mano protectora aún no ha experimentado, aunque el orante da por segura su existencia.

Por otra parte, aun sin necesidad de insistir en el valor del

---

(41) E. Ebeling, «Die «7 Todsünden» bei den Babyloniern», en *OLZ*, 10 (1916), col. 297, lin. 17. Véase el comentario que hemos hecho de esta confesión en el parágrafo «Moral y culto».

(42) Cf. G. Widengren, *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents*, Uppsala, 1936, p. 158 ss.

(43) Así interpreta esta frase G. Widengren, *o. c.*, p. 184 s. Según este autor, el dios y la diosa «desconocidos» deben ser los mismos que el penitente denomina después «mi dios y mi diosa», porque es natural que la confesión se dirija al mismo dios. Ahora bien, no parece lógico que el orante lo llame «dios desconocido» en el sentido de que no sabe cuál es, sino en cuanto que no conoce o no comprende plenamente su naturaleza. Tendríamos en este caso, siempre según Widengren, una correspondencia perfecta entre «dios desconocido», es decir, no plenamente comprendido y «pecado desconocido», esto es, no plenamente advertido (*ibíd.*, p. 186). No nos parece bastante fundada esta interpretación. Véase lo que decimos en el texto.

verbo "conocer", son muy comprensibles todas las peticiones de este salmo en boca de un penitente babilónico, en cuyo panteón se han registrado más de setecientos nombres de divinidades, y no estamos seguros de poseer todas las listas (44). "El dios desconocido" sería, por tanto, uno cualquiera de estos dioses o todos aquellos cuyos nombres ni siquiera conoce el orante (45). Y en paralelismo con esta expresión, el "pecado desconocido" será toda transgresión cometida contra las voluntades y preceptos de alguna de estas divinidades, transgresión que el hombre "no conoce", ni puede además conocer, puesto que desconociendo al dios, con mayor razón ignora la existencia de sus leyes y peca, por tanto, necesariamente por inadvertencia.

En conclusión, "el pecado desconocido" incluye lo que se hace por ignorancia, ya se trate de la simple inadvertencia en el acto del pecado, ya de desconocimiento de la ley. La existencia de ésta será ignorada o porque no se conoce bien al dios que la ha impuesto, o porque no se conocen todos los dioses.

De todo ello se deduce claramente que el pecado era visto por los babilonios más como transgresión objetiva del orden moral que como desviación de la misma voluntad. No obstante, aunque predomina el aspecto objetivo sobre el subjetivo, la noción de pecado en su totalidad incluye también la mala voluntad.

El origen de esta concepción y el ambiente en que se mantuvo a lo largo de la historia de la religión babilónica ya se indicaron antes al hablar de la conciencia. La dirección horizontal de la vida del hombre mesopotámico que vive de la tierra y para la tierra, sin una perspectiva luminosa para el más allá, le impidió llegar a una concepción clara de la esencia de la religión y de la moral. Su moral religiosa consiste más en la relación de "sus obras" con el dios que en la conformidad de "su voluntad" con el dios. Por eso se prescinde tanto de la voluntariedad de la acción en beneficio de la acción misma. Lo que so-

---

(44) Cf. W. F. ALBRIGHT, *De l'âge de la pierre à la chrétienté* (trad. francesa), París, 1951, p. 139.

(45) Así lo interpretan todos aquellos autores que le dan el título de «Salmo penitencial a todos los dioses»; v .gr.: *ANET*, p. 391; *Prayer to Every God. This prayer is addressed to no particular god, but to all gods in general, even those who may be unknown.* Lo mismo dice E. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (col. «Mana», 1, II), 2.ª ed., París, 1949, p. 257: *Psaume de pénitence à n'importe quel dieu.* Es la interpretación común.

bre todo cuenta para el babilonio son los efectos de su vida en relación al dios. El que éstos sean plenamente suyos en cuanto obra conscientemente o no, ya tiene menos importancia. La concepción eudemonística de la vida y la ignorancia del más allá dieron origen al postulado de la conexión entre desgracia y pecado. Según esta creencia, el dolor debía atormentar al malvado y respetar al inocente. La literatura sapiencial se hace eco de ella cuando, para justificar sus prescripciones y consejos, conmina el castigo al pecador y promete la recompensa al inocente. La realidad de la vida confirmaba a veces estas previsiones. Pero cuando sucedía lo contrario, es decir, si el dolor atormentaba al inocente, se interpretaba esta situación como efecto de los pecados cometidos en la ignorancia, o se creía que era castigado por faltas no perdonadas de sus antepasados. En cualquiera de los dos casos el dogma de la sanción influyó poderosamente en el origen y conservación del concepto de "pecado desconocido", derivándose de aquí una depreciación de la voluntariedad del acto como condición indispensable de la responsabilidad en beneficio de la objetividad misma del pecado.

Sea lo que fuere del substrato mágico de esta idea y de su influjo mayor o menor en la concepción del pecado en la mente popular, hay que admitir, a base de los textos analizados tanto aquí como en el capítulo sobre la ética, que la conciencia moral babilónica en sus más elevados representantes, los sabios y las personas de sentimientos religiosos más profundos y delicados, superó la noción mágica del pecado y alcanzó su valor moral y religioso. El pecado se presenta con más o menos claridad como ofensa al dios originada en el acto de la transgresión de una ley. Los himnos a Marduk, Nergal y otros dioses que expresan tan vivamente la relación del fiel con la divinidad son muy significativos en este sentido. Exigen una concepción moral-religiosa del bien y del mal, no meramente mágica.

CAPITULO V

CONSECUENCIAS DEL PECADO

Por consecuencia o efecto del pecado se entiende aquí tanto aquella situación peculiar que viene a crearse en el pecador después de su falta en relación a su vida religiosa como todo aquello que lleva consigo un tal estado. En el primer caso tenemos lo que propiamente se llama estado de culpa; en el segundo, los castigos del pecado.

Esta cuestión está íntimamente ligada a los problemas estudiados en los capítulos anteriores, ya que la existencia y naturaleza de un efecto depende esencialmente de su causa; y puesto que se trata de la noción de pecado, la misma actuación y determinación de la conciencia de culpabilidad se refleja a través de las consecuencias del pecado y de ellas recibe nueva luz. De hecho, en el capítulo anterior se puso ya en evidencia el papel importantísimo que juega el dolor físico y psíquico en el despertar de la conciencia, y por eso lo que allí se dijo debe completarse con lo que ahora diremos. Esto vale sobre todo en lo referente a la citación de textos, que allí se pasaron por alto reservándolos para el presente capítulo.

La distribución de la materia en cuatro parágrafos —culpa, castigo, enfermedad y posesión diabólica— es evidentemente artificial y no se pretende demostrar con ella que los babilonios hayan hablado precisamente de estos efectos y no de otros. El desglosar la enfermedad y la posesión diabólica del parágrafo

sobre el castigo, bajo el que podían agruparse, responde a la insistencia de los textos, pues es extraordinaria la importancia que en ellos se les atribuye.

1. La culpa

La religión babilónica, como por lo demás también el Antiguo Testamento, no posee vocablos especiales para designar el estado del pecador distinto del acto mismo del pecado. Los términos son los mismos para expresar una y otra idea. Al máximo, si se acepta la hipótesis de Van Selms, tendríamos en *šertu* una palabra más específica para indicar el estado de maldición o separación de las relaciones con la divinidad causada en el hombre por el acto pecaminoso y que encuentra su instrumento realizador en la ira de los dioses (1). No obstante, aun faltando los términos técnicos, creemos que la idea de culpa no es ajena a la teología babilónica. El estado del pecador se describe preferentemente con un lenguaje figurado y metafórico. Su situación se compara casi siempre a la de un enfermo, privado del bien insustituíble de la salud y, por tanto, triste, decaído, angustiado, lleno de amargura en su corazón, de turbaciones y tinieblas en su espíritu, objeto de conmiseración por parte de los que le contemplan, sin poder valerse a sí mismo. Se ve abandonado por los dioses y entregado en poder de los espíritus malos. Aunque a través de estas imágenes el estado del pecador sólo se manifiesta confusamente, ya se vislumbra de algún modo la relación que se establece después del pecado entre el culpable y su dios. El pecador experimenta el efecto de la pérdida del contacto personal y amistoso con la divinidad. El peso que le oprime el cuerpo y el espíritu y el abismo de males en que se ve sumergido muestran que el pecado es un obstáculo infranqueable para gozar de la comunicación con los dioses y ser feliz en la tierra.

Los textos que describen esta situación son de los más impresionantes de toda la literatura religiosa de la antigua Meso-

---

(1) Cf. A. VAN SELMS, *De babylonische termini voor zonde*, Wageningen, 1933, p. 87.

potamia. Unas veces es el mismo penitente el que expone su lamentable estado a la conmiseración de los dioses:

"Oh señora mía, desde los días de mi niñez estoy ligado [al tormento.
Alimento no he tomado, el llanto fue mi pan.
Agua no he bebido, las lágrimas fueron mi bebida.
Mi corazón no tuvo contento, mi alma no tuvo alegría.
... no me comporto como un señor,
... dolorosamente gimo" (2).

En el "Salmo a todos los dioses" el penitente dice:

"La diosa se ha irritado contra mí y me ha hecho po- [nerme enfermo.
El dios que conozco o no conozco me ha oprimido.
La diosa que conozco o no conozco me ha sumergido en [el dolor.
Aunque constantemente busco ayuda, nadie me da la [mano,
cuando lloro, ellos no vienen a mi lado.
Me lamento, pero nadie me oye.
Estoy turbado y abatido; no puedo ver.
Oh señor mío, no eches por tierra a tu siervo.
Ha caído en las aguas del abismo; cógelo por la ma- [no" (3).

En un himno a Marduk el orante exclama:

"El llamar y no ser oído me ha turbado.
El implorar y no obtener respuesta me ha oprimido,
me ha quitado la fortaleza interior,
como a un anciano me ha abatido" (4).

La misma situación se refleja en la oración angustiada de Asurbanipal:

"¿Por qué la enfermedad, el dolor del corazón, la miseria y la destrucción están unidos a mí?

---

(2) H. Zimmern, *Babylonische Busspsalmen*, Leipzig, 1885, núm. II, lín. 18 ss.
(3) H. Zimmern, *Babyl. Busspsalmen*, p. 61 ss., lín. 32-38, 54-55. Cf. *ANET*, p. 391.
(4) J. Hehn, *Hymnen und Gebete an Marduk*, en *BA*, V (1906), p. 364, número 21, lín. 3-6. Cf. A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1953, p. 299.

En la nación el combate, en la casa la intriga no se apar-
[tan de mí.
La disensión, la palabra mala me cercan constantemente.
El desasosiego del corazón y el malestar del cuerpo
han hecho doblegar mi talla.
En ayes y gemidos paso mis días.
El día del dios de la ciudad, el día de fiesta estoy en la
[angustia.
La muerte está a punto de acabarme, me hallo oprimido.
En el decaimiento y en la aflicción paso día y noche.
Clamo gimiendo: oh dios, a mí (tratado como) el que
no teme al dios, concédeme ver tu luz.
¿Cuánto tiempo, oh dios, me tratarás así?
Como el que no teme al dios ni a la diosa,
así soy tratado yo" (5).

Otras veces es el sacerdote quien presenta en nombre del enfermo la súplica al dios airado:

"Enfermedad, dolor de cabeza, maldición, insomnio,
se han derramado sobre él, además miseria y gemidos.
Congoja, oposición, temores y temblores,
le han sobrevenido y han alejado sus quejas" (6).

Es claro que en estas descripciones lo primero que salta a la vista es el estado de enfermedad del penitente, considerado más bien como castigo del pecado que no el mismo estado de culpa. Pero a través de ellas se ve también la situación en que se encuentra el pecador en relación al dios protector. El pecado expulsa a la divinidad bienhechora del cuerpo del hombre, dejándole en manos de sus enemigos los espíritus malos. Este abandono por parte del dios constituye para el hombre una verdadera maldición. El pecador es un excomulgado, un anatematizado. La idea de culpa es vista aquí bajo un aspecto preferentemente externo y no alcanza aún un nivel elevado. Pero ya se ve que el acto pecaminoso rompe la armonía de las relaciones amistosas entre el fiel y su dios y perdura en sus consecuencias, convir-

(5) M. STRECK, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's*, II Teil : *Texte (VAB*, VII, 2), Leipzig, 1916, p. 252, lín. 4-15. Cf. A. FALKENSTEIN-W. VON SODEN, *o. c.*, p. 269-270.

(6) H. ZIMMERN, *Babyl. Busspsalmen*, núm. VIII, lín. 13-16. Cf. A. FALKENSTEIN-W. VON SODEN, *o. c.*, p. 270.

tiéndose en un estado de separación habitual del contacto con la divinidad.

Esta situación de desarmonía se describe con más eficacia por medio de otras imágenes y metáforas. La culpa no es sólo un peso que oprime al pecador, sino un vestido que le cubre, una cadena que le ata; es algo que debe ser borrado, cancelado, alejado, removido del hombre para que pueda ser feliz y para que le sea permitido cantar las alabanzas divinas. Los textos hablan también de "la tabla de los pecados que debe ser arrojada al agua". Esta expresión se refiere probablemente a los catálogos oficiales de faltas que eran leídos por el sacerdote en las ceremonias mágicas para no olvidar ninguna de las cosas que podrían haber originado la desgracia. Pero, ¿no podría aludir también a que todos los pecados quedan escritos en la conciencia del hombre como en un libro y que son vistos por el dios? No nos atrevemos a asegurarlo por falta de otros textos que lo corroboren.

Todas estas imágenes se repiten con mucha frecuencia, tanto en los salmos penitenciales y oraciones como en los textos mágicos. He aquí algunas frases de los primeros:

> "Las transgresiones que he cometido, que el viento [se las lleve.
> Mis grandes maldades, rómpelas como un vestido.
> Oh dios mío, mis pecados son siete veces siete, borra [mis pecados.
> Oh dios, que conozco o no conozco, mis transgresiones son siete veces siete, cancela mis transgresiones.
> Perdona mis transgresiones y cantaré tus alabanzas" (7).

La metáfora más ordinaria que emplean los salmos y oraciones para pedir el perdón de la culpa es precisamente la de "borrar los pecados y cancelar las transgresiones". En el solo himno a Marduk citado en el capítulo anterior aparece doce veces en forma de letanía. La última petición dirigida en particular a Marduk expresa con más intensidad que las otras el deseo de verse libre del estado de culpa: "Los grandes pecados que desde

(7) H. Zimmern, *Babyl. Busspsalmen*, p. 61 ss. Cf. *ANET*, p. 392, lín. 57-59, 61-63.

mi niñez he cometido bórralos, cancélalos un séptuplo de veces" (lín. 36).

En los textos mágicos las expresiones que venimos señalando son aún más frecuentes que en los mismos salmos penitenciales. El sacerdote conjurador suplica a los dioses diciendo:

"Que su falta sea perdonada, que en el dia de hoy le [suelten, le libren.
Que la tabla de sus pecados, de sus transgresiones,
de sus malas acciones... sea arrojada al agua.
Que sus pecados sean borrados, sus malas acciones ale- [jadas.
Por la sabiduría de vuestro santo nombre que sean ale- [jados, cancelados, expulsados,
el pecado y la maldición, que para desgracia del hombre [han sido creados" (8).

A través de estas imágenes se ve que, aunque el acto malo se realice en un momento, la culpa queda en el hombre como un obstáculo y un peso que grava sobre él, como algo que le sigue a todas partes y le envuelve, convirtiéndose en una parte de su misma persona y le hace infeliz y miserable hasta que el dios le libre de ella. Pero también en estas metáforas predomina el aspecto externo de la culpa. Sólo en una de ellas, la de "borrar y cancelar" el pecado, parece que se alude a una faceta más íntima de la culpa. Esta sería considerada no ya como algo externo, sino como una cosa que penetra más dentro del hombre, que le afea y le impide acercarse a la divinidad. Se trata de la idea de "mancha", impureza, contaminación. El penitente pide a veces que esta mancha sea borrada, que la impureza desaparezca de él, para que, quedando puro, pueda presentarse con fervor ante su dios. Es la afirmación que formula el orante del himno a Marduk con estas palabras:

"Nada más que el dios me habla, ya me hace puro como una flor de tierra virgen...

Así quiero presentarme siempre ante ti en oración, súplica y fervor" (lín. 24 y 26).

Porque la culpa le separa de su dios y es el motivo de que Marduk no escuche sus plegarias, el penitente dice que en ade-

(8) H. Zimmern, *Šurpu*, IV, lín. 57-60, 66-67.

lante "quiere temer al dios y desea no tener en sí maldad alguna" (lín. 12).

Una afirmación muy parecida se contiene en una oración a Istar; pero aquí no se habla ya de la impureza que desaparece por la palabra divina, sino del "hombre extraviado que contemplando el rostro de la diosa vuelve al buen camino":

"Donde tú pones los ojos el muerto vive, el enfermo [sana.
El extraviado que mira tu rostro camina rectamente.
.....
Decreta mi perdón y que tu espíritu se aplaque.
¡Piedad! Por mi cuerpo infeliz que está lleno de turba- [ción y confusión.
¡Piedad! Por mi corazón enfermo que está colmo de lá- [grimas y suspiros.
¡Piedad! Por mis intestinos desconcertados que están [llenos de confusión y turbación.
¡Piedad! Por mi casa afligida que se lamenta amarga- [mente.
¡Piedad! Por mi espíritu que está saciado de lágrimas y [sufrimientos" (9).

Estas dos afirmaciones: la presencia del dios transforma al hombre convirtiéndole del extravío a la rectitud, y su palabra tiene la virtud de purificarle de las impurezas, hacen comprensible la petición del "Salmo a todos los dioses": "el pecado que he cometido cámbialo en bien".

La culpa es algo que penetra las mismas facultades del hombre, que le hace indigno de presentarse ante la divinidad y que, para poder de nuevo vivir con los dioses, es necesario que ellos mismos le purifiquen, le transformen, le cambien.

2. El castigo

El pecado no sólo constituye al hombre en un estado de enemistad con los dioses y, por tanto, de separación de la comunicación con ellos, sino que lleva siempre consigo como consecuen-

(9) L. W. King, *The seven Tablets of Creation*, vol. I, Londres, 1902, p. 222 ss., lín. 40-50. Cf. *ANET*, p. 384 lín. 40 ss.

cia inmediata el castigo, presentado comúnmente como inflicción de una pena corporal.

El problema del castigo implica un doble aspecto. Por una parte, se trata de saber cuál es el criterio según el cual se regula la punición de la culpa, o en otras palabras, qué relación existe entre la retribución divina de las buenas y malas acciones y la justicia de los dioses, y por otra, cuáles son en concreto los castigos con que es sancionado el pecador.

Es un hecho incontestable que los dioses del panteón babilónico castigan implacablemente el pecado, y que este castigo se pone en relación directa con la ira divina. Así lo han pensado y comprendido siempre los babilonios. Su misma terminología da testimonio de ello cuando de hecho hay vocablos que significan indistintamente pecado, castigo, ira divina. La conexión de estas tres ideas en una sola palabra contiene ya en núcleo un principio axiomático de la teología babilónica: el pecado provoca la ira de los dioses, los cuales envían sobre el culpable el castigo merecido (10).

Pero ¿en qué se basa este modo de pensar de los babilonios? ¿Por qué una misma palabra encierra significados tan diversos? La transferencia o ampliación del sentido pudiera obedecer a una confusión entre la idea de causa (pecado) y efecto (castigo) (11). Pero quizá se deba a una razón más profunda apoyada en la convicción de que el pecado es en sí mismo un castigo. El hombre, al tener conciencia de su propia culpa, experimenta el aguijón del remordimiento, que es sentido y considerado como una pena del pecado. Por tanto, pecado y castigo no serían para el babilonio más que dos aspectos de una misma situación, unidos por el sentimiento de la culpa, cuyo síntoma es el dolor (12).

Que los dioses castiguen el pecado en este mundo resulta del análisis no sólo de los salmos y oraciones penitenciales, sino también de los mismos textos históricos. La huída ante el enemigo, la destrucción de las ciudades, la ruina de los imperios,

---

(10) Véase lo que dijimos sobre el término *Sertu* en el capítulo I.

(11) Cf. A. VAN SELMS, *De babylonische termini voor zonde*, Wageningen, 1933, p. 31 s.

(12) Cf. G. WIDENGREN, *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents*, Uppsala, 1936, p. 175.

la invasión de un reino por los enemigos, las enfermedades, las persecuciones, las varias tribulaciones y angustias de la vida son consideradas por los babilonios como efectos de la ira divina por los pecados de los hombres.

Asarhadón atribuye la caída de Babilonia al pecado de los habitantes de la ciudad que negaron la tasa establecida para el culto del templo (13). Nabonides interpreta la invasión de Harrán por los medos como un efecto de la ira del dios Sin (14). La destrucción de la ciudad de Lagas se atribuye a los pecados de los habitantes de Umma contra el dios Ningirsu:

> "Los hombres de Umma, por haber destruído Lagas, pecaron contra Ningirsu. El poder que ha venido sobre ellos les será arrebatado. Por parte de Urukagina, rey de Lagas, no hubo pecado alguno. En cuanto a Lugalzaggisi, príncipe de Umma, que su diosa Nisaba lleve sobre su cabeza su propio pecado" (15).

El autor de este documento protesta contra la idea de que la caída de Lagas se deba a los pecados de Urukagina. Este rey no ha pecado, sino que pecaron los habitantes de Umma contra el dios de Urukagina y de la ciudad de Lagas, Ningirsu. El castigo consiste en quitarles el poder. No obstante, la responsabilidad de todo el mal recae en último término sobre la diosa Nisaba, protectora del rey enemigo Lugalzaggisi. Por eso el autor del documento termina diciendo que esa diosa "lleve sobre su cabeza su propio pecado"; ella debe ser castigada por Ningirsu.

Los efectos del pecado no solamente están restringidos al culpable, sino que pueden extenderse a sus familiares y allegados. La doctrina de la solidaridad tiene naturalmente también sus repercusiones en la prologación del castigo de un miembro de la sociedad o de la familia a otro. De hecho, la creencia en la responsabilidad colectiva estaba muy arraigada en la mentalidad de los semitas.

---

(13) B. Meissner, P. Rost, «Die Bauinschriften Asarhaddons», en *BA*, III, Leipzig, 1898, p. 218, lín. 7 ss.

(14) P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, París, 1910, p. 233. Véanse más textos allí mismo.

(15) G. A. Barton, *The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad*, New Haven, 1929, p. 90, VII, lín. 10 ss.

La ira del dios puede venir sobre un miembro de la familia a causa del pecado de un pariente:

> "Por causa de un pecado de mi padre o de mi abuelo,
> de un pecado de mi madre o de mi abuela,
> por causa de un pecado de mi familia,
> de mi parentela o de mi clan...
> la ira del dios y de la diosa me ha oprimido" (16).

El orante se cree personalmente inocente. A pesar de todo, la ira del dios se ha derramado sobre él y le ha castigado. Está convencido de que alguno de sus familiares ha pecado. La responsabilidad personal de la culpa puede ser de otro, pero su efecto va inherente a todos los miembros de la familia. Por eso el suplicante busca los medios de precaverse contra los males derivados de pecados ajenos pidiendo a la divinidad que al menos no se acerquen a él o que se alejen si ya han venido:

> "El pecado de mi padre o de mi abuelo,
> de mi madre o de mi abuela,
> de mi familia, de mi parentela o de mi clan,
> que no se acerque a mí, que se vaya a otra parte" (17).

De todo esto se deduce que los babilonios estaban firmemente persuadidos de que los dioses castigan los pecados y, por tanto, que no hay culpa personal ni colectiva sin la pena correspondiente. Los dioses, al imponer al hombre el orden moral, han establecido también la sanción, cuya aplicación se ajusta a la norma suprema de justicia de castigar el mal y premiar el bien. Recuérdese aquí la doble amonestación de aquel autor babilónico que justificaba sus normas de conducta apelando al juicio incorruptible de Samas, que recompensa con males "la culpa del hombre" y "premia con bienes" sus actos de virtud (18). En este punto el pensamiento babilónico no difiere de la enseñanza del Antiguo Testamento. Para los autores sagrados, Yahveh es el

(16) C. J. Mullo-Weir, «Fragments of two Assyrian Prayers», en *JRAS* (1929), p. 765, lín. 11-14.

(17) J. Hehn, *Hymnen und Gebete an Marduk*, en *BA*, V (1906), p. 365, líneas 21-24; L. W. King, *Babylonian Magic and Sorcery*, Londres, 1896, núm. 11, lín. 21-24. Cf. A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1953, p. 299.

(18) Véase lo que dijimos en el parágrafo «Moral y culto», comentando la tableta sapiencial.

justo juez que retribuye a cada uno según sus obras (*Ps.* 62, 13). Esta idea es expresada plásticamente en el salmo 18,25 ss., de acuerdo con la ley del talión:

"Pagóme, pues, Yahveh, según mi rectitud,
conforme a mi inocencia, a sus ojos patente.
Con el piadoso te muestras piadoso,
con el íntegro, tú eres íntegro.
Con el puro te muestras puro
y con el perverso eres tortuoso.
Tú salvas al humilde y humillas al soberbio."

Pero donde ya no coinciden, o por lo menos el pensamiento babilónico no aparece claro, es en la intención que mueve a los dioses al castigar el pecado. En la religión del Antiguo Testamento las promesas y las amenazas se orientan a un fin profundamente religioso. La promesa del bien no es fin a sí misma; debe mover al amor de la virtud, como a su vez el temor del castigo debe suscitar el horror al pecado. Por eso los escritores sagrados ven en la punición de la culpa más bien una intención pedagógica y un medio de conversión, que no la reparación estricta y justiciera del orden violado.

La teología babilónica, en cambio, parece que no ha vislumbrado más que este fin puramente vindicativo del castigo. Esto no excluye naturalmente que también en Babilonia se pida la protección de los dioses para seguir el buen camino y que el fiel, bajo el influjo del temor, prometa evitar el mal y practicar el bien; pero, a pesar de todo, la impresión que se recibe a la lectura de los textos es que el babilonio veía en el castigo, más que una invitación a la conversión, el desquite de la ira vengadora de los dioses. Por otra parte, la doctrina de la retribución es contemplada en el Antiguo Testamento desde una perspectiva mucho más amplia que en Babilonia. Con la idea de un castigo temporal y terreno se contiene también la enseñanza de una punición espiritual ultraterrena. Aunque la muerte sea el destino común de todos los hombres, no obstante, en el más allá los justos serán recibidos en la morada misma de Dios para gozar de su presencia, mientras que los impíos estarán sometidos

constantemente a los horrores de una vida escuálida y miserable en las profundidades del Seol (19).

En Babilonia, a pesar de ciertas especulaciones filosóficas sobre la posibilidad de alcanzar una vida eterna, la teología tradicional respondía negativamente, dado que "cuando los dioses crearon a los hombres, los destinaron a la muerte, y ellos se reservaron la vida en sus manos" (19ª). De aquí se seguía que la inmensa mayoría de los hombres sólo se interesaban por la vida presente con las consecuencias que son de suponer. El deseo más ardiente del babilonio era el gozar de una larga vida. A su consecución se ordenaban las mismas prácticas religiosas. Ya conocemos la sentencia del antiguo moralista que decía que "el sacrificio prolonga la vida y el que teme a los Anunnaki alarga sus días", y nos han llegado también algunas máximas de pura doctrina hedonista:

> "Que tu cuerpo esté harto, que día y noche goce del [placer.
> Procura estar diariamente de fiesta.
> Pasa día y noche en danzas y algaradas.
> Tus vestidos que estén limpios, tu cabeza perfumada
> y no olvides tomar el baño.
> Mira al niño que va cogido de tu mano
> y a la mujer que se deleita en tu seno" (20).

Sin embargo, nadie puede escapar de la muerte. La experiencia cotidiana confirma la verdad del viejo proverbio: *Se nace y en seguida se camina por el sendero de la muerte; es forfoso atravesar el río Hubur* (21).

Para el babilonio, el reino de los muertos era un lugar insoportable, privado de todo consuelo y alegría; era

> "la casa tenebrosa,
> la morada de donde no vuelven a salir los que allí entran,
> el camino sin retorno,

---

(19) *Ps.* 16; 17; 36; 49; 73.

(19ª) B. Meissner, *Ein Altbabylonisches Fragment des Gilgamosepos*, en *MVAG*, VII, 1 (1902), p. 9, col. III, lín. 3-5. Cf. *ANET*, p. 90, III, 3-5.

(20) B. Meissner, *MVAG*, VII, 1, col. III, lín. 6-13; *ANET*, p. 90, III, 6-13. El texto se refiere a Gilgames. Termina con estas palabras que extienden su sentido a todos los hombres: «porque esta es la tarea de la humanidad» (lín. 14).

(21) *ANET*, p. 439, lín. 16-17.

la mansión en donde están privados de luz los que allí
[ponen el pie,
en donde el alimento es el polvo y el barro la comida,
en donde no ven la luz y se sientan en las tinieblas,
en donde están vestidos como pájaros con una indumen-
[taria de plumas,
la vivienda cuyas puertas y cerrojos están cubiertos de
[polvo" (22).

Que la suerte de los difuntos en el reino de los muertos fuera la misma para todos o distinta según los méritos de cada uno no consta con seguridad, como tampoco puede asegurarse que admitieran la existencia de un juicio en el más allá (23). Pero aun suponiendo que la recompensa del hombre piadoso consistiera en "poder beber agua clara", la vida en aquella oscura mansión no ofrecía atractivo alguno. De todo esto podemos concluir que en la religión babilónica la sanción del bien y del mal no es contemplada claramente bajo un horizonte más vasto y más terrible en el más allá, sino que se ejerce fundamentalmente en la vida presente. De aquí se comprende que los dioses castiguen implacablemente el pecado del hombre en este mundo De este sombrío porvenir y de la punición vindicativa del pecado surgió en la mente de algunos el espinoso problema de la justicia divina en el castigo del inocente, problema que se centra todo él en torno al tema de la retribución. La justicia queda a salvo en la concepción babilónica si los dioses sancionan y cuando sancionan todo pecado en la vida presente.

3. La enfermedad

El castigo del pecado que con más frecuencia mencionan los salmos penitenciales, los textos de conjuro y la literatura religiosa en general es el sufrimiento físico, el dolor corporal, la enfermedad. Este hecho no debe sorprendernos. Los semitas no

(22) *KB*, VI, 1, p. 80, lín. 4-11.

(23) Estos dos problemas son discutidos por B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, Heidelberg, 1925, p. 146 s. Da como probable la creencia en un juicio en el más allá, pero aunque hayan existido estas ideas en el ambiente cultural elamítico (Susa), no consta que se hayan extendido hasta Babilonia. En cuanto a la retribución en el más allá, ciertamente no se consideraba como una recompensa de las buenas obras el que el difunto pudiera beber «agua clara».

hacían la misma diferencia que hacemos nosotros entre lo espiritual y lo físico. Para ellos, las expresiones "estar enfermo" y "estar triste o afligido" eran prácticamente sinónimas. Admitiendo la íntima asociación entre el cuerpo y el alma, entre lo físico y lo psíquico, el babilonio no veía en esto más que dos aspectos de una misma realidad. El estado de enfermedad y el de aflicción dependen uno de otro y se completan mutuamente; así, el que está enfermo, está también triste, y viceversa (24). En el texto encantatorio de la cuarta tableta Šurpu el sacerdote pide que los dioses "libren el cuerpo de tal hombre de la pena, aflicción, tristeza, enfermedad, ayes y gemidos, días intranquilos, desgracia, aflicción y dolor" (25). Todos los males corporales y psíquicos que afligen al hombre se resumen en esas líneas y todos se consideran igualmente efectos del pecado.

El origen de la enfermedad se atribuía generalmente a los espíritus malos, pero su presencia se explicaba de distintos modos. Para los antiguos sumerios, la posesión diabólica no era precisamente consecuencia del pecado. Los demonios podían apoderarse del cuerpo del hombre y atormentarle con dolores y enfermedades sin motivo alguno aparente (26). Para los babilonios, en cambio, siempre suponía una culpa personal. La convicción de que todo dolor, enfermedad o sufrimiento físico y psíquico era castigo de los dioses estaba tan firmemente arraigada en la mentalidad babilónica durante los primeros siglos de la dominación casita, que constituyó uno de los dogmas fundamentales de la religión en las épocas posteriores (27).

Después de lo dicho en los capítulos anteriores no es necesario multiplicar las citas. Ya sabemos que la actitud espiritual del penitente en la recitación de los salmos penitenciales y la del orante de las plegarias a los dioses, y lo mismo la del cliente que se presentaba al mago en busca de remedio, era la del atormentado con dolores y enfermedades. No es tanto la concien-

---

(24) Sobre las relaciones entre el alma y el cuerpo en la mentalidad semítica, cf. J. PEDERSEN, *Israel. Its Life and Culture*, Copenhague, 1926, vol. I, p. 171. Acerca de la diferencia entre lo físico y lo espiritual, *ibid.*, p. 99.

(25) *Šurpu*, IV, lín. 63-65.

(26) A. FALKENSTEIN, *Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung (Leipziger Semitische Studien, Neue Folge*, I), Leipzig, 1931, p. 56 y 61.

(27) W. VON SODEN, *Religion und Sittlichkeit nach den Anschauungen der Babylonier*, en *ZDMG, NF*, 14 (1935), p. 157 y 159.

cia de la culpa cuanto el deseo de la salud lo que motiva y determina la petición. Basten como prueba algunos ejemplos.

En un himno conjuratorio a Gilgames el pecador-enfermo pide su liberación con estas palabras:

"¡Oh Gilgames, juzga mi juicio, decide mi decisión!,
arranca la mala enfermedad de mi cuerpo;
extrae todo el mal de mi carne y de mis músculos.
El mal que se encuentra en mi cuerpo, en mi carne y [en mis músculos,
que en este día salga fuera,
y que yo pueda ver la luz" (28).

En este texto, aunque sólo se alude expresamente a la enfermedad y no al pecado, se trata en realidad de la conexión entre una y otro, ya que el orante atribuye sus males a alguna culpa personal. La relación es más clara en la oración siguiente a Tasmitu. En ella el enfermo ruega a la diosa que interceda ante su esposo Nabu para que arranque de su cuerpo la enfermedad y le libre del maleficio, producidos, según se creía, por el eclipse de luna:

"Yo..., hijo de..., cuyo dios es..., cuya diosa es...
en el mal de un eclipse de luna, que tuvo lugar en tal [mes y en tal día,
en el mal de las potestades y de los presagios malos y [no buenos, que hay en mi palacio y en mi país, me [he vuelto a ti (te he establecido), escucha mi sú- [plica.
Ante Nabu, tu esposo, el señor, el príncipe, el primogé- [nito de Esagil, intercede por mí.
Que él oiga mis clamores y las palabras de mi boca.
Que él cambie mis suspiros y conozca mis súplicas.
A su palabra poderosa que dios y diosa me asistan be- [nignamente.
Que la enfermedad de mi cuerpo se aleje; que el sufri- [miento de mi carne sea consumido.
Que la consunción de mis músculos sea removida.
Que los venenos que se hallan en mí sean desatados.
Que la maldición sea alejada, que la (enfermedad) sea [consumida" (29).

---

(28) P. HAUPT, *Das babylonische Nimrodepos*, Leipzig, 1884, p. 93. Cf. *KB*, VI, 1, p. 267, lín. 14-18.

(29) L. W. KING, *Babylonian Magic and Sorcery*, núm. 1, lín. 38-48.

En una oración de Asurbanipal al dios Adad (?) vuelve a aparecer de nuevo la alusión al eclipse de luna. El rey teme sin duda que este fenómeno natural, causa de grandes males para él y para su reino, se debe a sus pecados:

> "Oh dios Adad (?), te presento mi petición y te dirijo mis plegarias, porque el mal que acompañó al eclipse de luna, la hostilidad de las potestades del cielo y de la tierra y los malos presagios están en mi palacio y en mi país; y porque un pésimo maleficio y una enfermedad impura y la transgresión y la iniquidad y el pecado están en mi cuerpo; y porque un espectro malo está pegado a mí" (30).

En los textos mágicos el motivo preponderante del exorcismo es siempre la enfermedad, causada, como sabemos, por transgresiones éticas, por violación de prohibiciones tabuísticas, por conjuros de otros, por contactos con personas o cosas embrujadas, etc. La descripción que hace el mago insiste sobre todo en la enfermedad:

> "Una enfermedad dolorosa en su cuerpo se ha co-
> [locado;
> un sortilegio malo en su cuerpo se ha puesto;
> una enfermedad en su cuerpo se ha instalado;
> una enfermedad mortal en su cuerpo se ha asentado;
> un veneno mortal en su cuerpo se ha depositado;
> una maldición mala en su cuerpo se ha aplicado;
> el pecado y el mal en su cuerpo se han situado;
> el veneno y el castigo sobre él se han aplicado;
> el mal sobre él ha caído" (31).

El que haya manejado un poco la literatura de conjuros o haya leído algún salmo penitencial babilónico se habrá dado cuenta de que la enfermedad es el gran flagelo que los dioses utilizan para castigar a la humanidad pecadora. Más adelante se hablará del papel que desempeñan los demonios como instrumentos de la ira divina. Aquí vamos a citar solamente un

---

(30) E. A. W. Budge, *British Museum. A Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquities*, 2.ª ed., Londres, 1908, p. 73, núm. 29.

(31) R. C. Thompson, *The Devils and Evil Spirits of Babylonia*, Londres, 1903, vol. I, p. 7, lín. 40-51. Otro texto muy parecido en *Surpu*, IV, lín. 68-87.

texto del poema babilónico *Ludlul bêl nîmêqui,* en el que el dolor de cabeza se describe personificado en un demonio. El autor traza un cuadro impresionante de la enfermedad. No se trata ya de una simple jaqueca, sino de una dolencia insoportable y de un malestar general de todo el organismo que reduce al paciente a un estado lamentable. El sacerdote, el vidente, el nigromante no han sabido diagnosticar la naturaleza de la enfermedad. Sólo le queda un rayo de esperanza. El único que le puede salvar es Marduk. De hecho así lo hace, movido por las plegarias del enfermo. En relación al texto pueden hacerse dos observaciones. La primera es que al principio del poema la enfermedad no parece motivada por el pecado, puesto que el paciente se confiesa y se cree justo. Parece que el dios la ha enviado con otro fin distinto del castigo. Esto, naturalmente, iría contra la enseñanza tradicional de la teología babilónica, que siempre ha visto en la enfermedad una consecuencia del pecado. La segunda es que el autor, no encontrando una solución al problema del dolor, se refugia de nuevo en el dogma tradicional poniendo en boca del enfermo al final del poema una confesión de sus culpas. He aquí cómo describe la enfermedad el poeta babilónico:

II. 53.
"Un espíritu maligno ha ascendido del abismo.
... un dolor de cabeza ha salido de Ekur (32).
El... (demonio) ha descendido de la montaña (subte-
[rránea).
... ...

II (verso).

3. El (cuerpo) vigoroso ellos han destruído como un
[muro.
Mi prócer estatura ellos han hecho doblegar como un
[sauce.
Como una planta acuática fuí arrancado y caí sobre mi
[vientre.
El demonio Alû se ha vestido con mi cuerpo como con
[un vestido.
Como una red el sueño me ha recubierto.
Mis ojos miran, pero no ven.
Mis oídos están abiertos, pero no oyen.

(32) Del mundo inferior subterráneo.

10.

El cansancio se ha apoderado de todo mi cuerpo.
Un golpe ha caído sobre mi carne.
La debilidad se ha apoderado de mi mano.
La fatiga ha caído sobre mis rodillas.
... ...
La muerte (me persigue) y recubre todo mi cuerpo.
Si alguno, preguntando por mí, me llama, no contesto.
Mi pueblo llora; yo mismo no existiré ya mucho tiempo.
En mi boca está colocada una mordaza.

20.

Retengo la palabra de mis labios.
... ...
El trigo, aunque esté podrido, lo como.
La cerveza —¡vida divina!— la he alejado de mí.
Muchísimo tiempo ha pesado la desgracia.
Totalmente aniquilado mi aspecto...
Mi carne está lacia, mi sangre se pierde.
Mis huesos están rotos...
Mis músculos están inflamados...

30.

Considero el lecho como una cárcel, ellos han bloqueado [(mi) salida.
Mi prisión —he aquí en lo que se ha convertido mi casa.
Mis manos están puestas en los grillos.
En mis propias cadenas han sido arrojados mis pies.
Mis cicatrices están doloridas, la herida es grave.
El látigo que me hiere está lleno de *terror*.
Me han taladrado con un aguijón, la punzada era cruel.
Todo el día el perseguidor me persigue.
Durante la noche no me deja respirar un instante.
A fuerza de estirones se han roto mis tendones.

40.

Mis miembros están desconyuntados, se golpean mutua- [mente.
Paso la noche en mi excremento como un buey.
Estoy empapado en mis evacuaciones como una oveja.
Mi artritis desconcertaba al mago.
Y mis presagios confundían al adivino.
El hechicero no ha diagnosticado el estado de mi en- [fermedad.

El adivino no ha pronosticado el fin de mi enfermedad.
Ningún dios me ayudaba, nadie cogió mi mano.
Mi diosa no mostró compasión, no ha venido a mi lado.
Cuando la tumba ya estaba abierta tomaron posesión de [mis alhajas.
50.
Antes de que yo estuviera muerto la lamentación por mí [había terminado.
Todo mi país decía: ¡Cómo ha sido maltratado!
Mi enemigo lo oyó y su semblante resplandeció (de ale- [gría).
Llevaron la buena noticia a la mujer que era mi enemiga [y su espíritu se complació" (33).

En los textos citados a lo largo de este capítulo —y hemos dicho que la observación puede extenderse a toda la literatura de conjuros y a la mayor parte de los salmos penitenciales— se ha puesto de relieve la conexión entre enfermedad y pecado. Este hecho plantea el problema de sus mutuas relaciones. ¿Se trata sólo de una relación de efecto a causa o de una verdadera identidad de conceptos? ¿Han identificado los babilonios el pecado con la enfermedad? La pregunta no es vana, ni el problema imaginario. Los textos, si no dan pie para afirmarlo, al menos sí para dudar de ello. De hecho ha habido autores que han sostenido tal identificación (34). Un motivo no pequeño de dificultad y de duda surge de los mismos ritos expiatorios. Existen en la liturgia babilónica tres grupos de prácticas expiatorias: purificación del pecado por medio del agua, curación de toda clase de enfermedades por la medicina y expulsión de los demonios a base de palabras mágicas y exorcismos. Estos grupos de ritos no son independientes entre sí, sino que se asocian en una misma acción litúrgica para conseguir más segura y eficazmente el efecto deseado. Puede hablarse, por lo tanto, de un verdadero sincretismo del ritual babilónico.

Como consecuencia de esto, en el lenguaje de las prácticas expiatorias los conceptos de enfermedad, posesión diabólica, pe-

---

(33) Cf. *ANET*, p. 435, líneas indicadas. Texto revisado por S. LANGDON, «Babylonian Wisdom», en *Babyloniaca*, VII (1923), p. 170 ss.

(34) J. MORGENSTERN, *The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion* (*MVAG*, X, 3), Berlín, 1905, p. 3: «In the Babylonian religious literature the expressions sin, uncleanliness, sickness, possession by evil spirits are pure synonyms.»

cado, impureza, muerte parecen tan idénticos como las ideas de salud, normalidad, liberación del pecado, pureza y vida a las que respectivamente corresponden (35). Este sincretismo constituye, sin duda, un peligro para la moral y para la religión. Expone al individuo al peligro de dejarse llevar de la indiferencia o pasividad en el cumplimiento de sus deberes éticos y religiosos. Puede indicar incluso que aún no se haya alcanzado una idea clara de la plena autonomía de la vida moral. De hecho en la petición de los salmos penitenciales y en las fórmulas de conjuro de los textos mágicos se expresa con tanta o mayor intensidad el deseo de la curación de la enfermedad y de la liberación de los males corporales que el deseo de la remisión y perdón del pecado. Todo esto es innegable. Pero, por otra parte, del estudio de los textos resulta claramente que los babilonios, aun admitiendo sin discusión la íntima conexión entre pecado y enfermedad, nunca los han identificado; antes al contrario, han considerado siempre la enfermedad como su consecuencia y precisamente en el sentido de castigo del mismo. Vamos a citar solamente dos textos en que explícitamente se contiene lo que acabamos de decir. En un salmo penitencial ya mencionado en otra parte, el sacerdote describe los males que han caído sobre el penitente con estas palabras:

> "Enfermedad, dolor de cabeza, maldición, insomnio,
> se han derramado sobre él, además miseria y gemidos.
> Yo quiero presentar (la palabra) de su débil boca:
> *Penitente:*
> Muchos son mis pecados y en todas partes he delin-
> [quido" (36).

El otro texto es del "Salmo a todos los dioses". El penitente comienza pidiendo la mitigación de la ira del dios y de la diosa. Esta petición al principio del salmo nos hace entrever ya que la cólera divina se ha vertido sobre el orante. El motivo se indica a continuación: "Oh dios mío, mis transgresiones son mu-

---

(35) Cf. W. SCHRANK, *Babylonische Sühnriten besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser*, Leipzig, 1908, p. 94 s.

(36) H. ZIMMERN, *Babylonische Busspsalmen*, Leipzig, 1885, núm. VIII, lín. 13, 14, 24, 25; Cf. A. FALKENSTEIN-W. VON SODEN, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1953, p. 270.

chas, grandes mis pecados". Después se describen los males que afligen al pecador, sintetizados todos en el dolor y la enfermedad. La causa eficiente es la ira divina que se pone en conexión inmediata con aquéllos: "El dios en la ira de su corazón me ha castigado; la diosa se ha irritado contra mí y me ha hecho ponerme enfermo; la diosa me ha sumergido en el dolor" (lín. 32, 33, 35). La enfermedad y el dolor son, por tanto, para la teología babilónica consecuencia y castigo del pecado.

4. La posesión diabólica

El hombre, como dice un poeta babilónico, "obra de la mano de Araru, en total no es más que un soplo" (37), como la hoja verde se marchita y no dura más que un momento. Pero mientras vive, su existencia y su felicidad están a merced de los ataques de poderosos enemigos visibles e invisibles. Sus más poderosos adversarios no son ni el pecado, ni la enfermedad, ni el hechicero, ni la bruja. Entre los dioses y los hombres circulan unos seres misteriosos, cuya naturaleza es difícil definir, pero cuya acción es manifiesta. Son los demonios. Según la concepción de los antiguos babilonios, los diablos son los causantes de todos los males que se ciernen sobre la tierra, de las desgracias, pestes, epidemias, perturbaciones atmosféricas, tempestades, inundaciones y, de modo especial, de las enfermedades. Su poder es tan grande, que no sólo oprimen a los hombres, sino que atemorizan a los mismos dioses. Algunos son incluso divinidades inferiores, creadas por el malévolo dios Anu; otros eran fantasmas temibles, engendros del averno, y otros, finalmente, no eran más que las almas de ciertos difuntos o simples personificaciones de enfermedades.

Sus actividades son más o menos las mismas. Por lo general, casi todos causan en el hombre las más variadas y graves enfermedades. Entre ellas se mencionan, por su especial gravedad, el dolor de cabeza, la demencia, la debilitación progresiva de todo el organismo y, finalmente, la muerte. Su morada habitual eran los lugares desiertos, las tumbas, las ruinas de casas y ciudades.

(37) *ANET*, p. 440, XXIV, 258.

La oscuridad de la noche es el momento más propicio para sus actividades perniciosas. Para ellos no hay muro tan alto que no puedan escalar, ni rendija o agujero tan pequeño por donde no puedan penetrar:

> "Saltan por encima de los más altos y anchos tejados como la inundación del mar. Pasan de una casa a otra. Una puerta no es impedimento para ellos, un pestillo no los detiene. Penetran por la puerta al interior como una culebra, por los goznes de la puerta soplan como el viento. Arrancan a la mujer del seno del hombre; arrebatan al hijo de las rodillas del padre; echan al marido de la casa de sus suegros" (38).

No podemos hacer aquí una descripción detallada del nombre, número, naturaleza, propiedades y actividades específicas de cada uno de ellos, pues nos llevaría fuera de nuestro tema. Para lo que aquí pretendemos demostrar nos basta saber que existen dos clases de demonios, los buenos y los malos. Los primeros desempeñan una misión casi negativa. Su oficio principal es ocupar el cuerpo del hombre, guardar la casa o el palacio para impedir que entren los demonios malos. Prescindiendo de otros muchos, cuya misión consistía en paralizar los esfuerzos de los malos, vamos a mencionar aquí al "dios y a la diosa" protectores del hombre. Según la teología babilónica, cada hombre tiene a su servicio y custodia un espíritu que habita en su cuerpo. Es la divinidad que con tanta frecuencia mencionan los textos bajo el título de "su dios y su diosa". Sus prerrogativas y actividades específicas consisten en representar al fiel ante la asamblea de los grandes dioses del cielo y en interceder por él en los momentos de angustia o de desgracia.

Por lo que se refiere a los espíritus malos, los textos insisten sobre todo en que *son malos, son perversos.* Nada los detiene; para ellos no existen reglas. No conocen la misericordia, ni la compasión, ni la fidelidad; no escuchan las oraciones, ni las súplicas. Ellos son los que separan al padre del hijo y al marido de

---

(38) R. C. THOMPSON, *The Devils and Evil Epirits of Babilonia*, Londres, 1903, vol. I, p. 53, lín. 25 ss. Cf. C. FOSSEY, *La magie assyrienne*, París, 1902, p. 189, lín. 25 ss.

la esposa. Destruyen las familias. Comen la carne y beben la sangre de los hombres. Perturban su reposo y les impiden tomar alimento. Sus actividades maléficas se despliegan en el cielo, en la tierra y en los abismos. Desencadenan furiosas tempestades. A ellos se atribuyen los fenómenos naturales capaces de atemorizar al hombre, como eclipses de luna, relámpagos, truenos, violentos huracanes, etc. Han nacido en las montañas del oeste, pero se han criado en los montes del oriente. Aunque las huellas de su paso se dejan sentir en el cielo y en la tierra, no son conocidos entre los dioses sabios, ni su nombre existe en el cielo o en la tierra. Tienen formas y figuras determinadas, pero son verdaderos monstruos, con cuerpo de hombre y cabeza de animal. Las figuras de los "Siete" principales constan de un cuerpo humano y de una cabeza de pantera, o de león, o de perro, o de carnero, o de cabrito, o de ave de rapiña, o de serpiente. La formidable y peligrosísima demonio Labartu, que se alimenta de la sangre de los animales y de los hombres, en especial de los niños, y que acecha y persigue a las parturientas para devorar sus recién nacidos, tiene cuerpo de hombre, cabeza de león y patas de ave de rapiña; en las manos lleva dos serpientes; un perro y un cerdo se amamantan de sus pechos. Ella misma camina arrodillada sobre un asno, el cual a su vez va montado en una barca (39).

En cuanto a sus actividades tentadoras, podemos decir que del examen de los textos no resulta que "su misión principal y ocupación favorita" haya sido la de tentar al hombre e inducirle al mal (40). De la literatura de conjuros se deduce más bien que su oficio era atormentar a los hombres con toda suerte de males corporales y aflicciones de espíritu. La ira de los dioses podía de hecho manifestarse en los ataques de las potestades diabólicas, pero estos ataques presuponen siempre algún motivo por parte del hombre. Así parece deducirse de la lectura de los pasajes relativos a los demonios. Se encuentran algunas afir-

---

(39) Cf. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, Heidelberg, 1925, vol. II, p. 204.

(40) Así piensa S. Mowinckel, *Psalmenstudien I, Awan und die individuelle Klagepsalmen*, Kristianía, 1921, p. 72.

maciones a veces que no dejan lugar a duda. En un texto de la séptima tableta Šurpu se dice:

> "Cuando los Aḫḫazu encuentran a un hombre contra quien su dios está irritado, le cubren como un vestido, se abalanzan sobre él, le llenan de veneno, atan sus manos, encadenan sus pies, atenazan sus costados y le rocían de hiel" (41).

En otro texto se indica claramente este efecto de la ira divina motivada por el pecado del hombre:

> "Allí donde pesa la ira de los dioses, (los demonios) corren a toda prisa dando grandes voces. Se abalanzan sobre el hombre, de quien su dios se ha apartado, y le cubren como un vestido" (42).

En último lugar vamos a citar un texto que describe el dolor de cabeza personificado. También aquí se dice que esta enfermedad sólo ataca al hombre que no honra a su dios y que no tiene a Istar como diosa protectora:

> "El dolor de cabeza ha sacudido en el desierto, mientras soplaba como el viento. Brillaba como un relámpago, al dividirse de arriba abajo. A aquel que no venera a su dios, le corta como una caña, rompe sus miembros como una vara. Causa hinchazón en la carne de aquel que no tiene a Istar como diosa protectora..." (43).

De estos textos se desprende que las potestades malignas no vienen a ocupar el cuerpo del hombre hasta después de haber cometido el pecado o cuando se encuentra privado ya del auxilio divino. La acción mala, al provocar la ira del dios, determina la salida del huésped bienhechor, y entonces de un modo casi automático se efectúa la irrupción del demonio o de una multitud de demonios en el cuerpo del hombre para atormentarle con enfermedades y dolores. El babilonio no concibe que un lugar, ya sea el palacio, la casa, la habitación o el cuerpo, quede com-

---

(41) *Šurpu*, VII, lín. 20-26.
(42) *Šurpu*, VII, lín. 16-17.
(43) C. Fossey, *La magie assyrienne*, p. 213, lín. 2 ss.; cf. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, vol. II, p. 232.

pletamente vacío. Si por cualquier motivo le abandona el espíritu bueno, en seguida viene el malo a posesionarse de él. Así se comprende fácilmente la súplica conjuratoria que hace el mago al final de su exorcismo pidiendo que los demonios se alejen del poseso y vengan a él los dioses protectores:

> "El Utukku malo, el Alu malo, el Etimmu malo, el Labasu, el Asakku, el pésimo Namtaru que está en el cuerpo del hombre, que sea arrojado fuera y que salga de la casa. El Utukku bueno, el dios protector bueno, que vengan y anden junto a él" (44).

En algunos textos se describe el modo como se realiza la posesión diabólica. Cada uno de los siete principales demonios se apodera de un miembro del cuerpo y pone allí su residencia estable. La actividad que entonces despliegan ya se comprende. Operan indisturbados, causando en el poseso toda suerte de males y desgracias. La distribución de los miembros corresponde por lo general al esquema siguiente:

> "El Asakku se ha acercado al hombre, a su cabeza.
> El Namtaru se ha acercado al hombre, a su garganta.
> El Utukku malo se ha acercado a su cuello.
> El Alu malo se ha acercado a su pecho.
> El Etimmu malo se ha acercado a sus caderas.
> El Gallu malo se ha acercado a su mano.
> El Ilu malo se ha acercado a su pie.
> Todos los Siete juntos lo han cogido.
> Igual que fuego llameante, así han inflamado su cuerpo.
> Como a un malhechor (maltratado) y como con un ves-
> [tido,
> así lo han cubierto (con la enfermedad)" (45).

La presencia de los demonios en el cuerpo del hombre se manifiesta, por lo tanto, a través de la enfermedad. El babilonio vivía continuamente bajo la opresión de sus mismas creencias supersticiosas. De tal manera le dominaba el pánico de la enfer-

---

(44) R. C. THOMPSON, *The Devils and Evil Spirits*, I, p. 81, lín. 44-45. Estas peticiones son muy frecuentes en los textos relativos a los demonios. Cf. *Ibid.*, p. 87, lín. 12-13; C. FOSSEY, *La magie assyrienne*, p. 213, lín. 22 ss., etc.; cf. A. FALKENSTEIN-W. VON SODEN, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1953, p. 350, 351, 353, otros textos sobre los demonios.

(45) R. C. THOMPSON, *The Devils and Evil Spirits*, vol. II ,p. 29, lín. 5-21; cf. B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, II, p. 221.

medad, que ella misma terminó convirtiéndose en un demonio de los más temibles y peligrosos. Por eso es difícil distinguir a veces entre la enfermedad y el demonio que la produce. La atribución de determinadas dolencias a ciertos espíritus malos, como la ictericia al Aḫḫazu y la malaria al Pazuzu, no puede generalizarse. Los textos hablan en general de la enfermedad sin especificar su naturaleza.

Una afección que a los ojos de los babilonios revestía una importancia extraordinaria, mucho mayor que la que tiene hoy para nosotros, era el "dolor de cabeza". Ya citamos antes un texto del "Justo paciente". En la literatura mágica este mal se describe como si se tratara de un verdadero demonio. Sale del desierto y se lanza sobre el hombre que no teme a su dios, sin que nadie pueda ni prever ni precaver sus golpes. Su velocidad se compara a la del rayo, del viento, de la inundación y del toro. Su rostro es parecido al cielo nublado; sus facciones están entenebrecidas con una sombra densa como la espesura de una selva. El dolor de cabeza quebranta al hombre como un junco, le hace correr como un loco, le quema como el fuego, consume sus miembros y músculos como la carcoma, rasga su pecho y hunde sus costados como un viejo bajel (46).

El medio poderoso para expulsar al demonio del cuerpo del hombre y restituirle la salud y la normalidad es, como se dirá, la magia. El sacerdote tiene en su mano un arma de doble filo, la palabra conjuratoria y el rito mágico. En otro capítulo volverán a mencionarse los demonios como los grandes enemigos que la magia debe eliminar. Aquí ponemos punto final diciendo que si la enfermedad es el gran flagelo que los dioses babilonios tienen en sus manos para castigar a la humanidad pecadora, los demonios son sus mejores aliados en cuanto desempeñan el oficio de verdugos ejecutores de la sentencia.

---

(46) R. C. Thompson, *The Devils and Evil Spirits*, vol. II, p. 86 y ss. Véanse todos los textos a partir de la p. 44; conjuros contra el dolor de cabeza personificado en un demonio. Cf. C. Fossey, *La magie assyrienne*, p. 213 ss., en donde se da también la transcripción y traducción de estos mismos textos.

CAPITULO VI

LA JUSTICIA DE LOS DIOSES Y EL DOLOR DEL INOCENTE

1. El problema del dolor del justo

La tesis de la retribución, sobre todo en el aspecto concreto del sufrimiento del inocente, es uno de los grandes problemas que han angustiado a los pensadores de todos los tiempos (1). Los antiguos babilonios no pasaron indiferentes ante él. Esta tesis, de acuerdo con la solución que recibía en la enseñanza tradicional de aquel país, tiene gran importancia para explicar muchas de sus concepciones religiosas y morales, en especial su idea del pecado involuntario y el origen de la conciencia de culpabilidad.

La creencia de que los dioses distribuyen a los hombres premios y castigos, prosperidad y desgracia, según los méritos de cada uno, reviste una importancia capital para explicar el pro-

(1) Un resumen de los principales textos sobre el problema del dolor en las literaturas de Egipto, Asiria, Babilonia y Grecia puede verse en J. STEINMANN, *Le livre de Job*, París, 1955, págs. 25-54. También da un resumen de los mismos, ampliando el material con el estudio de la literatura india y romana, EDMUND E. SUTCLIFFE, S. J., *Providence and Suffering in the Old and New Testaments*, Edimburgo, 1953, cap. II. Para el tema en el Antiguo Oriente pueden verse: J. J. STAMM, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zürich, 1946; R. J. WILLIAMS, «Theodicy in the Ancient Near East», en *Canadian Journal of Theology*, 2 (1956), 14 ss.; H. GESE, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob, Tübingen, 1958 (con abundante bibliografía, aunque este autor estudia el tema bajo otro aspecto).

blema del dolor. De acuerdo con esta convicción, el sufrimiento se consideraba siempre castigo del pecado (2). De la conexión entre dolor y pecado, los babilonios deducían la consecuencia completamente lógica de que el dolor debía atormentar al pecador y respetar al inocente. Muchas veces la realidad confirmaba sus previsiones. Pero cuando no sucedía así, sino que pasaba todo lo contrario, se les planteó el problema del valor de la tesis tradicional de la retribución y de todas las demás verdades relacionadas con ella, en especial la de la justicia de los dioses, de donde se sigue el orden moral del mundo. Esta tesis no es exclusiva de los babilonios. La conoció todo el antiguo mundo semítico. El Antiguo Testamento no constituye una excepción. A través de la literatura histórica, profética y sapiencial se respira un aire de justicia inmediata que reclama la felicidad para los buenos y la desgracia para los malos. Este hecho se pone en evidencia sobre todo en la historia bíblica, concebida y desarrollada según el esquema prefijado: pecado, castigo, penitencia y liberación (3).

La idea demasiado estrecha de la sanción lleva en sí el peligro de establecer una ecuación entre virtud y felicidad por una parte, y pecado y desgracia por otra. De aquí se origina el problema del dolor del justo y de la prosperidad del malvado. El libro de Job, obra literaria maestra del Antiguo Testamento, se presenta como un intento de solución del intrincado problema. Los interlocutores del libro no hacen sino conformarse a la tradición cuando razonan sobre el caso de su amigo: todos los males que le afligen son consecuencia y castigo de sus pecados (4). Para recobrar la felicidad perdida, Job no puede seguir otro camino que el del arrepentimiento y de la conversión. Pero Job ha constatado personalmente que la tesis no tiene valor absoluto. El ha practicado siempre la virtud, y en vez de recibir la recompensa esperada, se ve sumergido en el dolor.

---

(2) Véase el cap. V, en especial los párrafos: 2. El castigo, y 3. La enfermedad.

(3) Sobre este esquema está basado, sobre todo, el libro de los Jueces. Examinando más atentamente su contenido, se descubren ciertas fórmulas típicas que se repiten para cada uno de los Grandes Jueces y que recuerdan la tesis de un pragmatismo religioso en cuatro términos; cf. J.-M. LAGRANGE, *Le livre des Juges*, París, 1903, p. XXV.

(4) Cf. *Job*, 8, 8; 4, 17; 15, 17; 20, 4; 22, 15, etc.

El contraste entre su esperanza y la triste realidad es un mentís a toda la concepción de la moral basada en la ecuación entre la práctica del bien y la felicidad. Si se tratara de un principio absoluto de aplicación inmediata a esta vida, el caso de Job probaría que no existe la justicia divina. Porque si esta justicia exige que el bien sea recompensado ya en este mundo, ¿por qué Job es desgraciado, siendo así que es inocente? La virtud, por tanto, no crea un derecho absoluto a la felicidad temporal, ni la desgracia es siempre consecuencia del pecado. El caso de Job muestra claramente que estamos frente a un problema. El misterio de los planes de Dios, que permite el mal en el mundo y que no castiga inmediatamente al culpable. La inteligencia del hombre, demasiado limitada, no puede más que adorar en silencio la sabiduría divina que gobierna el mundo con justicia incorruptible (5).

La solución definitiva del problema de la retribución estaba reservada al cristianismo; pero el libro de Job da un paso importante en este sentido. "Demuestra cómo la justicia divina no está sometida a las leyes mezquinas del espíritu humano; cómo la virtud puede existir sin que vaya fatalmente acompañada de la felicidad; cómo la desgracia puede encontrarse incluso en el inocente; cómo la vieja ecuación entre el bien y la felicidad, y el mal y la desgracia, necesita ser revisada para que continúe ejerciendo una acción eficaz sobre las conciencias" (6).

Los sabios babilónicos se plantean el mismo problema y en términos semejantes al Job hebreo. La universalidad del pecado y la culpa involuntaria, dogmas tradicionales de la religión babilónica, ofrecen una solución, si bien aparente, al problema del dolor del justo. Pero cuando veían en torno suyo a un hombre piadoso atormentado con toda clase de males, comenzaron a nacer en sus mentes pensamientos de duda y negación de la justicia de los dioses. En momentos de angustia y adversidad

---

(5) La conclusión final es una consecuencia lógica de todo el debate. Partiendo de la justicia divina, dogma admitido sin dubitación por el autor, e ignorando la vida de ultratumba, no puede llegarse lógicamente a otro resultado.

(6) P. DHORME, *Le livre de Job*, 2.ª ed., París, 1926, p. CXX. Véase ya desde la p. CVII ss.

más de un creyente ha podido ser tentado de desconfianza en la bondad de los dioses y habrá creído injusto el castigo.

Este problema existió ya desde muy antiguo en la religión sumerobabilónica. El rey Urukagina de Lagas, a la vista de la ruina de su ciudad, que él considera como un castigo de los dioses, y de la cual no se cree responsable, exclama: "¿Qué pecado he cometido yo?" (7). Quizá sea el primer testimonio del planteamiento del problema. En algunas oraciones penitenciales de época posterior se oye la misma pregunta, que es a la vez un doloroso lamento. Asurbanipal, dirigiéndose al dios, exclama:

"¿Por qué la enfermedad, el dolor del corazón, la mise-
[ria y la destrucción están pegados a mí?
¿Hasta cuándo, oh dios, me tratarás así?
Como el que no teme al dios ni a la diosa, así soy tra-
[tado yo" (8).

En una plegaria de lamentación a la diosa Istar, el orante describe su amarga aflicción y se queja de haber sido tratado como un impío:

"¿Qué he hecho yo, oh mi dios y mi diosa?
Como uno que no teme al dios y a la diosa, así soy
[tratado yo;
puesto que se me ha dado enfermedad, dolor de cabe-
[za, pérdida y destrucción.
Mas yo he prestado atención a ti, oh señora mía; mi
[ánimo se ha vuelto a ti.
A ti he suplicado yo; perdona mi deuda.
Perdona mi pecado, mi iniquidad, mis malas acciones
[y mis ofensas.
Olvida mis malas acciones; acepta mi oración" (9).

En otra oración a Istar, el rey Asurnasirpal se queja amargamente de sus males. Al examinar su conciencia se reconoce inocente. No sólo no ha pecado, sino que ha observado fielmen-

(7) Cf. CH.-F. JEAN, *La religion sumérienne*, París, 1931, p. 238. El autor sugiere que este hecho pudo inspirar el poema posterior del «Justo paciente».

(8) M. STRECK, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's*, II Teil: *Texte* (*VAB*, VII, 2), Leipzig, 1916, p. 252, lín. 4, 14-15. Trad. más moderna en A. FALKENSTEIN-W. VON SODEN, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1953, págs. 269-270.

(9) *ANET*, p. 384, s., lín. 67-69, 79-82.

te los deberes religiosos y ha practicado el culto. ¿Por qué la diosa le castiga? El problema se plantea con todo realismo:

"¿Cómo te he despreciado? ¿En (qué he pecado con-
[tra ti)?
... ...
Constantemente (he mantenido tu culto)
Ante tu divinidad (caminaba yo con rectitud)...
Pero como a uno que no teme tu divinidad (así me has
[afligido).
Aunque no he cometido ningún pecado, y no he hecho
[ningún mal,
sin embargo, siempre me encuentro abatido por el dolor.
... ...
¿Hasta cuándo, oh señora mía, no cesará la enfermedad
[y vacilarán mis rodillas?" (10).

Las oraciones penitenciales plantean el problema, pero no lo resuelven. Este hecho no debe sorprendernos. Su finalidad no es apologética o filosófica, sino práctica. Cuando los orantes se lamentan de los males que les afligen es sólo para conmover el corazón de los dioses y para obtener su ayuda y protección.

La única explicación del dolor, admitida implícitamente en las oraciones, es la del pecado personal. El penitente puede comenzar la oración declarando su inocencia, como en los textos citados, porque no tiene conciencia de haber faltado. Pero al fin reconocerá siempre la posibilidad y aun el hecho de la transgresión personal. En la primera oración a Istar se contenía esta alusión. También la hallamos en la plegaria de Asurnasirpal:

"Mírame, señora mía, pues yo invoco tu divinidad.
Aunque te has airado, ten misericordia de mí, que tu
[espíritu se aplaque.
Que pueda la gracia fortalecer tu corazón hacia mí.
Expulsa mi enfermedad, remueve mi pecado" (11).

El aspecto filosófico del problema ha turbado a los pensadores de todos los tiempos. En cuanto nos consta actualmente

(10) R. E. Brünnow, «Assyrian Hymns», en *ZA*. V (1890), 67, lín. 41 ss.; cf. A. Falkenstein-W. von Soden, *o. c.*, p. 266-267.

(11) R. E. Brünnow, *l. c.*, lín. 59-61; cf. A. Falkenstein-W. von Soden, *o. c.*, p. 267-268.

por los descubrimientos orientalísticos, los babilonios no pasaron indiferentes ante él. Les preocupó hasta tal punto que nos han transmitido varios poemas que se presentan como otros tantos intentos de solución. Como en el libro de Job, también en los poemas babilónicos se trata de un hombre justo que goza plácidamente de la felicidad merecida por sus buenas obras. En breve espacio de tiempo, y sin culpa alguna personal, según parece, es privado de todo su bienestar temporal y se ve sumergido en el dolor.

El punto de partida, la tesis fundamental, el desarrollo del tema e incluso la intención apologética de los cuatro poemas del "justo paciente" son en el fondo comunes, pero difieren considerablemente en los detalles.

2. Diálogo entre señor y siervo

Antes de pasar a su estudio vamos a examinar un curioso "Diálogo entre señor y siervo" (12), que desarrolla en forma cómica y burlesca, más bien que la cuestión del dolor, el problema del orden del mundo. Cada uno de los temas de la conversación (en total, doce) se divide en dos partes: en la primera el señor expresa el deseo de hacer una cosa determinada, y en seguida el siervo se muestra dispuesto a secundar sus deseos, manifestando al propio tiempo la utilidad que aquella acción puede reportar al señor. Pero apenas el siervo termina de hablar, cuando ya el señor retracta su intención. De nuevo el siervo está de acuerdo con él y le expone las desventajas que puede traerle.

Algunos ejemplos nos permitirán seguir la línea del pensamiento del autor.

En el primer diálogo el señor manda al siervo preparar el carro porque desea ir al palacio real. El siervo le responde que todos sus deseos serán realizados, y explica la ventaja de esta

(12) Texto transcrito y traducido por E. Ebeling, *Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion*, Leipzig, 1919, 51-70 (=MVAG, 23 (1918) 2). Nueva trad. por E. Ebeling, en H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, 2.ª ed., Berlín-Leipzig, 1926, 284-287, y por R. H. Pfeiffer, en *ANET*, 438. Cf. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, Heidelberg, 1925, 433 s.; H. Zimmern, en *ZA*, 34 (1922), 87 s.

acción: "El rey te será benévolo". Pero al cambiar el señor de parecer, el esclavo encuentra razonable su decisión, porque, dice, "el rey hará que te cojan prisionero en un país que no conoces, y que tengas que pasar día y noche en la aflicción" (13).

En la segunda conversación el amo manda al criado traerle agua para lavar las manos porque desea comer. Este le responde que hace bien, porque "el comer moderadamente es expansión del corazón", es decir, trae consigo la alegría. Añade, además, que "Samas, el dios sol, asiste a una comida tomada en la alegría y con las manos lavadas". "No quiero comer", le responde el amo, y el criado apoya esta resolución con las siguientes palabras: "El tener hambre y comer, el tener sed y beber, acontece a todos los hombres" (14). Lo que aquí se quiere afirmar es que el comer y beber son necesidades naturales a las que nadie puede sustraerse, ya se hagan con alegría, invocando al dios, ya de cualquier otro modo.

La conversación continúa desarrollando de igual modo otros temas indiferentes, alternando siempre el pro y el contra a todas las decisiones del señor.

Como los dos anteriores se tratan aún otros asuntos ordinarios en la vida, como el ir de caza o amar a una mujer. Las ventajas del primero se resumen, según la opinión del siervo, en que "el estómago del cazador está siempre harto; el perro de caza romperá los huesos (de las piezas cobradas); el halcón de cetrería construye allí su nido; el asno salvaje, corriendo de acá para allá, será..." Pero también esta diversión tiene sus desventajas. Cuando el amo renuncia a su deseo, el criado le apoya con las razones siguientes: "La intención del cazador es muy variable; al perro de caza se le romperán los dientes; la casa del halcón de cetrería está en las grietas del muro, y la guarida del asno salvaje que corre libremente es el desierto" (15).

En cuanto a la intención del señor de "amar a una mujer", el siervo la aprueba diciendo que "el hombre que ama a una mujer olvida las penas y dolores". Pero también esto tiene sus

---

(13) *ANET*, p. 438, estrofa I.
(14) *Ibid.*, II.
(15) *Ibid.*, III.

inconvenientes, porque "la mujer, replica el siervo, es un pozo —una cisterna, una trampa, una zanja—; la mujer es un puñal de hierro —¡y qué afilado!— que corta el cuello del hombre" (16).

Después de hablar de estos asuntos triviales, el diálogo aborda cuestiones más elevadas. El señor quiere ofrecer un sacrificio a su dios. El siervo aplaude esta determinación, ratificándola con una máxima que responde plenamente a la mentalidad tradicional de los sabios de su país: "El hombre que ofrece sacrificio a su dios es feliz; hace préstamo sobre préstamo", es decir, los dioses se lo recompensarán con creces. A la negación del amo, responde el criado con estas palabras: "No lo ofrezcas, señor, no lo ofrezcas; porque enseñarás al dios a correr detrás de ti como un perro cuando él te solicita (diciendo) "celebra mi ritual" o no "inquieras (pidiendo un oráculo)" u otra cosa cualquiera" (17). El sentido de esta frase parece ser el siguiente: el sacrificio sólo sirve para despertar la ambición de los dioses. De por sí no reporta utilidad alguna al hombre; por tanto, lo mejor es abstenerse de él.

El señor manifiesta después el deseo de hacer algo útil por la patria. El esclavo responde que "el hombre que hace algo útil por su país, — esta acción útil es puesta en la taza de Marduk", es decir, el dios se la recompensará. Pero el señor nuevamente retracta su intención, y entonces el siervo le contesta con esta frase significativa: "Sube a los baluartes de antiguas ruinas y camina alrededor de ellos; contempla los cráneos de los hombres contemporáneos y de los antepasados. ¿Quién es el malvado y quién el bienhechor público?" (18). La muerte es el destino común de todos los hombres. Además, es igual para todos: lo mismo perece el bueno que el malo. ¿Quién es capaz de distinguir el cráneo de un piadoso o de un criminal? La conclusión que aquí se insinúa es evidente: lo que uno haga en la vida resulta absolutamente indiferente; lo mismo da obrar bien que mal, pues la suerte es idéntica para todos. Con esta alusión a la fatalidad de la muerte los interlocutores del diálogo se preparan a deducir las últimas consecuencias. El señor

(16) *Ibid.*, VIII.
(17) *Ibid.*, IX.
(18) *ANET*, p. 438, XI.

pregunta: "Y ahora, ¿qué es bueno?" Sin esperar la respuesta, él mismo contesta: "Cortar mi cuello y el tuyo y arrojarlos al río, esto es bueno" (19). Frente a esta solución desesperada el criado retrocede. El no pretendía llegar a tal extremo con sus argumentaciones destructoras de todo bien en las acciones humanas. Por eso, aunque poco confortante, propone al fin una vía de escape a los pensamientos de desesperación: el hombre debe resignarse a aceptar su pequeñez y limitación para conocer y enjuiciar las leyes del orden universal. Esto es lo que quiere expresar con la siguiente frase: "¿Quién es bastante alto para subir al cielo? ¿Quién es bastante ancho para abrazar la tierra?" (20). Esta respuesta debiera bastar al señor para hacerle comprender que por encima de todo razonamiento humano queda siempre algo misterioso e inexplicable: que el hombre no es árbitro de las leyes del mundo, y que la vida, aunque triste y llena de contrastes, merece, no obstante, ser vivida. Y, sin embargo, todo es inútil. El único desenlace a su negro pesimismo es la muerte: "No, siervo, te mataré y te enviaré (al otro mundo) delante de mí." El criado responde aún por última vez: "Y después de esto, ¿desearía mi señor vivir aún tres días después de mí?" (21).

El problema discutido en el diálogo es la existencia del bien, no considerado en sí mismo, sino bajo el aspecto de utilidad y provecho personal. Enfocado el problema desde este punto de vista, es evidente que el examen de las diversas circunstancias de la existencia humana, y aun de la misma vida, no puede conducir más que al escepticismo absoluto, que termina negando el mismo valor de la vida. Porque el bien útil desvinculado del mal no puede obtenerse. Todas las ventajas de una acción se ven contrarrestadas por otros tantos inconvenientes. Para el autor, el contraste entre daño y provecho existe en todas las acciones humanas, desde las más indiferentes, y que sólo aprovechan o perjudican al mismo que las realiza, como beber y comer, salir de caza, ir al palacio real, etc., hasta aquellas que tienen repercusiones sociales, como tramar una rebe-

(19) *Ibid.*, XII.
(20) *Ibid.*, XII.
(21) *Ibid.*, XII.

lión (22) o hacer algo útil por la patria. De esta antítesis no se hallan exceptuados ni siquiera los actos de la religión y del culto. El sacrificio mismo excita la codicia de los dioses, los cuales impondrán luego al hombre nuevas exigencias o sólo estarán dispuestos a otorgarle algún beneficio a condición de recibir ellos otro tanto por medio del culto. El desmesurado eudemonismo del autor no le permite apreciar el valor objetivo que la acción tiene en sí misma o puede tener en relación a los demás. Todo acto es pesado en la balanza de la ventaja y desventaja personal; por eso ni siquiera se admite el valor del bien social y religioso.

El resultado inmediato de esta rígida ley de compensación es la paralización del esfuerzo personal y de toda actividad humana. Y dado que la pasividad absoluta no es concebible en la vida, al interlocutor del diálogo no le queda lógicamente otra vía de escape que la muerte. La búsqueda ansiosa del bien útil le hizo caer en el más negro pesimismo, que, negando todo valor a las acciones humanas, llega a destruir el mismo sentido de la vida (23).

---

(22) *ANET*, p. 438, VII.

(23) Para la explicación de este diálogo remitimos a J. J. STAMM, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zürich, 1946. p. 14 ss. Otra interpretación ha sido propuesta últimamente por Sutcliffe. Piensa este autor que se trata aquí de una parodia o presentación en forma jocosa del esclavo obsequioso, cuyo sentido sería el siguiente: El dueño, cansado de las respuestas insinceras del esclavo, trataría de someterlo a una prueba. Esta prueba habría consistido en proponer la muerte para ambos como única solución definitiva. El esclavo, como quiere ser obsequioso, aprueba incluso esta decisión. El dueño le replica que, cambiando de opinión, ahora sólo piensa matarle a él, que simula estar convencido de que es preferible el morir a seguir viviendo. «En esto precisamente, cuando el esclavo protesta, pero queriendo seguir en su papel de obsequioso, simula que si no quiere morir es en interés y beneficio de su dueño. Este es el momento culminante de la pieza, en el cual el amo descubre la falta de realidad y sinceridad de los obsequiosos asentimientos y recomendaciones de su esclavo», cf. EDMUND E. SUTCLIFFE, *Providence and Suffering in the Old and New Testaments*, Edimburgo, 1953, p. 53 s. No nos convencen del todo las razones aducidas por el autor, y seguimos creyendo que este diálogo quiere ser una contribución seria a la solución de un tema serio: solución al problema del valor del bien y de la vida humana en general, considerada en sus múltiples circunstancias y actividades. La última pregunta del dueño: «Y ahora, ¿qué es bueno?», parece insinuarlo suficientemente. La respuesta del esclavo, por su parte, hace entrever una cierta confianza: La vida, aunque triste y llena de contrastes, merece, sin embargo, ser vivida. El, desde luego, no está dispuesto a aceptar la solución del dueño. Aduce, incluso, como en las conversaciones anteriores, una razón en contra: ¿Cómo se las arreglaría el dueño para vivir unos días privado de sus acostumbrados servicios? Es evidente que hasta esta misma acción tiene también sus desventajas. Por eso, en vez de la muerte, sería más natural aceptar la vida tal como es, ya que no existe en ella bien alguno absoluto sin mezcla de mal.

Pasando directamente a considerar el problema del dolor, centramos nuestro estudio en el análisis de los cuatro poemas del "Job babilónico" a los que más arriba se ha aludido.

3. Monólogo del «justo paciente»

El primer poema publicado, y conocido comúnmente bajo el nombre de "el justo paciente", lleva por título *Ludlul bêl nêmeqi* (24), "quiero alabar al señor de la sabiduría". El poema se presenta en forma de monólogo. Nos ha llegado en las tabletas provenientes de las excavaciones de Nínive, pero su origen es mucho más antiguo. Parece haber sido compuesto como réplica a la fuerte corriente de escepticismo que suele acompañar las épocas de grandes crisis, en las que el pensamiento humano se repliega sobre sí mismo para considerar más a fondo los problemas vitales de la teodicea y de la propia existencia. Tal es el ambiente que predomina en Babilonia a partir del 1200 a. C., y que perdura en los siglos posteriores hasta la caída del Imperio. Las concepciones primitivas se purifican y adquieren un valor religioso más profundo, cuando, al contacto con la dura realidad de la vida, nace un sentimiento más acuciante del problema de la justicia divina. Por eso el autor pone en contraste, por una parte, las acerbas quejas contra la providencia, contra la justicia de los dioses y las creencias religiosas comúnmente aceptadas, que bajo los golpes del dolor salen de labios del "justo paciente" y que representan el punto de vista de los incrédulos y pesimistas, y, por otra, expone su propia visión del problema del mal, basada en la teodicea tradicional, realizando literariamente un cambio psicológico en la actitud interior del paciente, quien después de amargos lamentos se convierte en un piadoso creyente. Toda la obra es una decidida apología de la providencia y de la fe tradicional en el poder y bondad de los dioses.

El contenido del poema es el siguiente: Comienza narrando algunos detalles de la vida del héroe. El paciente parece haber

---

(24) Texto, traducción y estudio por S. LANGDON, «Babylonian Wisdom», en *Babyloniaca*, VII (1923), 129 ss. Traducción más moderna, con bibliografía, en *ANET*, p. 434 ss. En adelante remitiremos a esta obra.

sido un personaje influyente y de elevada posición social de la ciudad de Nippur. Los extractos de la primera parte del poema nos introducen ya directamente en la descripción de los males que le han sobrevenido. Como el Job de la Biblia, recibe también él la visita de sus amigos que han venido a consolarle, pero pronto le abandonan. En la soledad y en el dolor pasa los días y los años. Si mira en torno suyo no ve más que males. La justicia no aparece por ninguna parte. El dios no le escucha. La diosa se muestra insensible. El vidente y el adivino no son capaces de declararle el futuro. La libación y la necromancia no le han dado a conocer el motivo de su enfermedad. Se dirige al necromante, pero no puede abrir sus oídos. El sacerdote no le libra de la ira del dios (25). La doctrina tradicional y el ritual comúnmente aceptado como medio seguro para librarle del mal le parecen una ilusión: "¿De dónde vienen las cosas malas que encuentro por todas partes?" (26). No sabe explicarse la causa de tanto mal. La conciencia no le reprocha ninguna transgresión actual. El examen versa únicamente sobre el cumplimiento de los deberes religiosos, pero ya sabemos que la moral babilónica comprendía también preceptos éticos.

Hasta ahora ha sido tratado por los dioses como un impío:

> "Como aquel que no ha ofrecido la libación a su dios,
> y en el banquete (sagrado) no ha invocado a su diosa,
> que no ha inclinado su rostro, ni ha conocido reverencia,
> en cuya boca han cesado las oraciones y las súplicas...
> Como este tal así me he visto (tratado) yo" (27).

Por el contrario, él ha vivido como hombre piadoso y temeroso de los dioses. Ha practicado los actos del culto con verdadera solicitud de corazón. Para él era una alegría y una ganancia el ver cómo se veneraba a la diosa:

> "En cuanto a mí, yo me ocupaba de súplicas y ora-
> [ciones.
> La oración era mi regla, el sacrificio mi ley.
> El día del culto de los dioses era mi delicia.

(25) *ANET*, p. 434, I. 10 ss.; II, 1-9.
(26) *Ibid.*, II, 10.
(27) *Ibid.*, II, 12-15, 21-22.

El día de la procesión de mi diosa era mi ganancia y ri-
[queza.
La veneración del rey era mi alegría.
Y la música en su honor un placer para mí" (28).

Y no sólo practicaba personalmente la religión, sino que se dedicaba también al apostolado religioso entre las gentes de su país:

"He enseñado a mi país a guardar los preceptos di-
[vinos.
A honrar el nombre de la diosa he instruído a mi pueblo.
La majestad del rey la he igualado a la de un dios.
Y la reverencia al palacio la he inculcado en el pue-
[blo" (29).

A pesar de todas estas buenas obras y de su conducta irreprochable, los dioses le han tratado como a un pecador. Por eso se hace la pregunta de si realmente ha merecido esos terribles castigos. Llega a la conclusión de que ningún mortal puede saber lo que es bueno ni cuáles son las exigencias de los dioses. Puede darse el caso de que una cosa que el hombre considera buena, para los dioses es digna de condenación:

"Aquello que a uno le parece bueno, para el dios es
[malo.
Lo que es malo según la convicción de uno, para el dios
[es bueno.
¿Quién conoce el consejo de los dioses que están en el
[cielo?
El plan del dios es un piélago profundo, ¿quién puede
[comprenderlo?
¿Cómo los pobres humanos conocerán cuál es la vía del
[dios?" (30).

Las decisiones de los dioses son insondables. Nunca ha sido revelado al hombre el misterio de la sabiduría divina. Los pobres mortales no pueden comprender ni enjuiciar la conducta de esos seres que habitan en lo más alto de los cielos. Porque ¿qué es el hombre comparado con el dios? Su inteligencia es li-

---

(28) *Ibid.*, p. 435, II, 23-28.
(29) *Ibid.*, II, 29-32.
(30) *Ibid.*, II, 34-38.

mitada; su voluntad, inestable; su humor, caprichoso; su vida, fugaz y transitoria:

"Aquel que vivía ayer, ha muerto hoy:
Instantáneamente se pone triste, repentinamente es ani-
[quilado.
En un momento entona una alegre canción.
Y al instante quiere llorar como un plañidor.
Su humor se cambia como el día y la noche.
Cuando tienen hambre se parecen a los cadáveres,
cuando están hartos rivalizan con su dios.
En el momento de la dicha hablan de escalar el cielo,
en el momento de la aflicción se lamentan porque des-
[cienden al averno" (31).

Al establecer este contraste entre los planes misteriosos del dios y la limitación y pequeñez humanas el autor quiere sin duda insinuar que la justicia divina no se rige necesariamente por la misma pauta que la justicia humana, y por consiguiente el hombre no debe atreverse a juzgar las decisiones de los dioses ni a medir su valor moral según el criterio miope de su inteligencia. Detrás de este mundo visible y más allá de todo razonamiento humano queda algo impenetrable y oscuro, que es el mundo de los dioses.

Pero, a pesar de todo, el único camino seguro para el hombre no es otro que el de la entrega confiada en manos del dios y la observancia de los preceptos religiosos y cultuales. El autor no abandona el punto de vista tradicional. La posición ética aceptada por él es la de una resignación absoluta a las decisiones divinas que la teodicea de su país le enseñaba. Aunque la ciencia de los sacerdotes y la magia de los hechiceros no han podido diagnosticar la causa de sus males, ni han resuelto el problema del sufrimiento, el poeta reconoce que la enseñanza tradicional es la única doctrina segura para dirigir la propia vida. En el fondo de su razonamiento se encierra la aceptación de la antigua tesis de la sanción.

Cuando todo parecía perdido sin remedio, porque el dios le había abandonado, la tumba estaba abierta a sus pies, ya habían tomado posesión de sus alhajas, los adversarios se alegraban y

(31) *Ibid.*, II, 39-47.

el pueblo se decía "¡Cómo es desgraciado!" (32), surge de improviso un rayo de esperanza en el corazón del paciente:

"Pero yo conozco el día en el que cesarán mis lágri-
[mas,
en el cual en medio de los espíritus protectores su divi-
nidad mostrará misericordia" (33).

Marduk se compadece al fin del atribulado personaje y le libra de la enfermedad. Esto le es revelado en sueños y visiones nocturnas. Primero entra en escena un héroe que le aparece en dos sueños diferentes. Este misterioso personaje le comunica que ha recibido del dios el "encantamiento de vida" que le ha de curar (34). Después contempla en una visión nocturna a una mujer "de aspecto hermoso y de facciones delicadas" que intercede ante el dios en su favor (35). Por intermedio de una tercera persona que le interpreta los sueños sabe ahora que aquel héroe de la visión llevaba una corona en su cabeza. Era sacerdote de la magia y había sido enviado por Marduk para librarle de sus dolores. Traía una tableta escrita, en la que se leía: "Marduk me ha enviado". En sus manos puras venía cargado de tesoros que entregó a su servidor (36). Muy de mañana envió un mensaje:

"El presagio de Marduk hizo que mi pueblo viera que
[se me había concedido benevolencia.
El puso rápidamente fin a mi enfermedad;
rota está (la tableta de mis pecados).
Después que el corazón de mi señor ha encontrado re-
[poso,
el espíritu de Marduk, el misericordioso, se calmó...
El hizo que el viento se llevara mis pecados" (37).

Por esta parte del poema se descubre que el presunto "justo" era en realidad un pecador. El autor, al poner en boca del paciente esta confesión de sus pecados, demuestra que la acerba crítica contra la justicia de los dioses carece de fundamento y

(32) *Ibid.*, II rev. 17.
(33) *Ibid.*, p. 436, II rev. 54-55.
(34) *Ibid.*, IIIA, 10-28.
(35) *Ibid.*, IIIA, 29-37.
(36) *Ibid.*, IIIA, 38-45.
(37) *Ibid.*, IIIA, 46-50, 59.

que la convicción personal del "justo" de que el castigo era inmerecido es errónea (38).

A continuación sigue un largo himno de glorificación a Marduk. Es una explosión de alabanzas al dios que los hombres de todos los países deben adorar. La descripción de la liberación de los males corporales corresponde al relato detallado de los dolores del paciente que el poeta introdujo al principio del poema (39). En él se contienen las ideas tradicionales sobre la eficacia de los ritos mágicos para expulsar los demonios de la enfermedad y la creencia en el poder de los dioses. El himno comienza así:

"Marduk envió el viento malo al horizonte de los [cielos.
Al abismo del mundo inferior descendió.
El hizo que el huésped maligno bajara al piélago pro- [fundo.
El hizo que los innumerables demonios volvieran a Ekur.
Abatió a la demonio Labartu y la arrojó directamente [a la montaña.
Dentro de las olas del mar hundió a la ardiente fiebre.
La raíz de la enfermedad la arrancó como una planta.
El sueño molesto y el encantamiento del insomnio,
como cuando los cielos están llenos de humo...
fueron expulsados; con dolores y penas se marcharon.
El hizo que se alejaran como un huracán que hace tem- [blar la tierra.
....
El quitó la supuración de mis ojos y la arrojó lejos de mí.
El pus de mis ojos, que había extendido sobre ellos como [una cortina de noche,
un viento poderoso lo disipó y quedó clara su vista" (40).

Con el perdón del pecado y la curación de la enfermedad se le restituyen todos los bienes anteriormente poseídos. El paciente, curado ya y purificado por Marduk, se dirige a Babilonia

---

(38) Cf. S. Langdon, «Babylonian Wisdom», en *Babyloniaca*, VII (1923), 136.
(39) Hemos dado la versión de este pasaje en el cap. V, párrafo 3: La enfermedad.
(40) *ANET*, p. 436, III rev. 5-17. El himno continúa describiendo la curación de las demás enfermedades que habían atacado cada uno de los miembros del paciente: enfermedad de ojos, oídos, nariz, labios, boca, dientes, lengua, tráquea, pulmones, intestinos, rodillas y, por último, la curación de todo el cuerpo, *ibid.*, III rev. 18-IV, 12.

para ofrecer un sacrificio de acción de gracias al dios. Entra en el templo por sus doce puertas y en cada una recibe un beneficio especial: la abundancia, el espíritu protector, el bienestar, la vida, el perdón de su culpa, etc. (41). Finalmente ofrece el sacrificio "que pone de buen humor a los divinos protectores de los muros de Esagila y alegra sus corazones" (42). De acuerdo con su elevada posición social prepara un banquete e invita a los babilonios a tomar parte en él. Estos tienen ocasión de comprobar el prodigio que ha realizado el dios en su favor devolviéndole la vida y la salud (43). Por eso ensalzan el poder de Marduk y de su esposa Sarpanit:

> "Fuera de Marduk, ¿quién le hizo volver de la muerte
> [a la vida?
> Además de Sarpanit, ¿qué diosa le devolvió la vida?
> Marduk puede resucitar de la tumba.
> Sarpanit conoce el modo de librar de la destrucción...
> Las criaturas dotadas de respiración corran a toda prisa,
> que todos los que existen glorifiquen a Marduk" (44).

Como decíamos al principio, el autor de este poema se mantiene en la línea de pensamiento comúnmente aceptada por la ética y la teodicea babilónicas. Es una obra esencialmente tradicional. Su mayor mérito consiste precisamente en ser una apología de las creencias religiosas de la época contra los ataques de los incrédulos y escépticos. La intervención de Marduk cuando toda esperanza de recuperación estaba perdida y la obtención milagrosa de la salud por medio de purificaciones y ritos exotéricos son dos recursos del poeta para confirmar su primera aserción de que la conducta de los dioses es incomprensible y sus planes insondables. Pero, a la vez, son también una prueba de que los dioses tienen poder para salvar cuando humanamente no hay esperanza de salvación. El autor intenta mantener viva la fe en el ánimo de los hombres atribulados. Como el paciente del monólogo, así también toda persona afligida puede esperar confiadamente que al fin el dios se mostrará compasivo.

---

(41) *Ibid.*, p. 437, IV, 20-33.
(42) *Ibid.*, IV, 40-41.
(43) *Ibid.*, IV, 48-50.
(44) *Ibid.*, IV, 54-57, 62-63.

De este modo el aspecto práctico del problema del dolor queda resuelto. En cambio, la cuestión de por qué sufre un hombre justo no se aclara. En este sentido el poema no aporta ningún dato nuevo a la antigua tesis de premios y castigos. Ya sabemos que los salmos penitenciales y las oraciones de expiación privada admiten siempre la culpa del orante como causa de desgracia. Nuestro autor se para en el mismo camino. Aludiendo dos o tres veces (45) a los pecados del presunto inocente, el origen de su enfermedad queda explicado como un castigo de los dioses. Esta idea parece confirmarse además por la persuasión, también tradicional, de la ignorancia de la humanidad y de la voluntad inestable y veleidosa del hombre como fuentes de innumerables transgresiones desconocidas e involuntarias. El poeta no consigue liberarse ni del dogma de la enfermedad consecuencia del pecado, ni de la tesis de la retribución mecánicamente aplicada (46).

4. Diálogo sobre la miseria de la vida humana

El segundo poema es el "Diálogo acróstico sobre la miseria de la vida humana", denominado también con frecuencia el *Kohelet babilónico,* por sus semejanzas con el libro bíblico homónimo (47). En esta obra no se trata ya de un monólogo de un

(45) Dos alusiones son seguras: *ANET,* p. 436, IIIA, 59: «Marduk hizo que el viento se llevara mis transgresiones», y IV, I, lin. 28: «En la «Puerta de la liberación de la culpa», mi culpa fué soltada.» Una tercera parece también encontrarse en IIIA, 48 (*ANET,* p. 436): «El puso rápidamente fin a mi enfermedad, rota está...», que nosotros hemos suplido: «la tableta de mis pecados», por la semejanza con otros pasajes similares en donde se contiene esa expresión. En contra de H. Gese, creemos que puede perfectamente seguirse hablando del «justo paciente» en este monólogo. Pensamos que esta obra, como las tres siguientes, no son solamente un relato de una desgracia inmerecida, una lamentación y una acogida favorable por parte de la divinidad, con la consiguiente restitución de la primitiva prosperidad (el autor llama a este género literario *Klageerhörungsparadigma*), sino verdaderas composiciones de carácter sapiencial, en las que se discute el problema del dolor del inocente; cf. H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit.* Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob, Tübingen, 1958, p. 63 ss. En todos ellos encontramos alusiones a los pecados personales del presunto inocente. Este hecho justificaría, según la concepción babilónica, la actuación punitiva de los dioses y su justicia quedaría a salvo.

(46) Para más información sobre este poema remitimos a J. J. Stamm, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel,* Zürich, 1946, p. 17 ss. y Edmund E. Sutcliffe, *Providence and Suffering in the Old and New Testaments,* Edimburgo, 1953, p. 42 ss.

(47) Texto, traducción y estudio por A. Landsberger, «Die Babylonische Theodizee», en *ZA,* 43 (1936) 32-76. Traducción más moderna, con bibliografía, en *ANET,* p. 439 ss. En adelante citaremos por esta obra, excepto en las estrofas XIV-XXI, omitidas aquí.

justo atribulado, sino de un diálogo filosófico en el que dos interlocutores discuten sobre el problema del mal. Uno de ellos es un pobre hombre desgraciado que no ha conocido en toda su vida más que el sufrimiento y que duda de la justicia de los dioses. El otro es un piadoso creyente que predica la confianza en los dioses y la resignación en el dolor.

El texto consta de 27 estrofas de once líneas cada una. De éstas, sólo trece pueden reconstruirse con seguridad. Cuatro se han perdido y las restantes se conservan en un estado muy fragmentario. Debido a estas circunstancias no es posible seguir paso a paso el vaivén de la conversación ni valorar todos los puntos de vista de ambos interlocutores. A pesar de todo, la línea general del pensamiento parece bastante clara. El amigo del paciente en calidad de filósofo representa el punto de vista de la ética tradicional. Su tesis es que existe proporción entre el pecado y el castigo. Aunque los hechos parezcan demostrar lo contrario, la felicidad de los malos es inestable. La práctica de la virtud lleva consigo el favor de los dioses.

El diálogo se abre con una dolorosa lamentación. El paciente cuenta al amigo cómo se ha visto privado de auxilio y protección desde su tierna infancia. El destino le arrebató al padre; su madre cayó en manos del averno, y él se quedó solo en la vida sin nadie para protegerle (48). El amigo trata de mitigar su dolor; pero no omite hacerle una reprensión por la poca resignación y aun acerba crítica a la justicia de los dioses que reflejan sus palabras (49). Sus lamentos son inmoderados. Si atendiera bien a la realidad de las cosas, debiera aceptar con más calma el tránsito de sus padres, dado que la muerte es un hecho inevitable y la suerte común de todos los hombres. La experiencia cotidiana confirma la verdad del viejo proverbio: "Los humanos nacen, pero en seguida caminan por el sendero de la muerte. Es forzoso para todos atravesar el río Hubur"; así se dice desde muy antiguo" (50). Por otra parte, él, con sus quejas contra el orden divino, y la gente, por la glorificación ansiosa del rico y la desestima del hombre justo, son todos insensatos, porque el úni-

(48) *ANET*, p. 439, estrofa I, 1-11.
(49) *Ibid.*, II, 12-15.
(50) *Ibid.*, II, 16-17.

co camino para la felicidad es el temor y reverencia de los dioses.

"Sólo el que contempla el rostro del dios posee un [ángel protector.
Solamente el que venera con reverencia a la diosa acu- [mula abundancia" (51).

Si esto es así, replica el paciente a su interlocutor, cómo explica él su desgraciada situación: Su felicidad ha terminado; se encuentra olvidado de todos; su fortaleza se ha desvanecido; el dolor y la desesperación le han abatido; el vino, vivificador de los hombres, no existe para él (52). Es difícil adivinar la respuesta exacta del amigo a través del texto tan fragmentario de esta estrofa. Pero por el contexto siguiente podemos suponer que le da un consejo práctico: Si quiere recobrar la felicidad perdida debe practicar sinceramente el culto de los dioses; debe aplacar a la divinidad irritada con oraciones y sacrificios (53).

El paciente no está dispuesto a aceptar este consejo. Lo reputa completamente baladí para solucionar su caso, o, por lo menos, sus ventajas le son desconocidas. La experiencia cotidiana le enseña que precisamente sucede lo contrario. Quien prospera en la vida es aquel que se desentiende de los dioses y se muestra indiferente hacia los actos del culto:

"El fiero león que devora lo mejor de la carne,
¿presenta él acaso su holocausto de pasta e incienso para [aplacar la indignación de su diosa?
¿Es verdad que el advenedizo, cuya riqueza se ha acre- [centado,
pesa el metal precioso para la diosa Mami?" (54).

Sin ir más lejos, añade aún, su propia desgracia es la prueba más fehaciente de que el culto de los dioses no trae al hombre la prosperidad:

"¿He negado yo acaso la oblación del pan?
No. Yo he suplicado a los dioses;
he ofrecido a la diosa los sacrificios prescritos" (55).

(51) *Ibid.*, II, 21-22.
(52) *Ibid.*, III, 23-32.
(53) *Ibid.*, IV.
(54) *Ibid.*, V, 50-53.
(55) *Ibid.*, V, 54-55.

La dificultad contra la tesis del amigo es seria. Este se ve obligado a confesar que el orden del mundo es un misterio—"las decisiones divinas son inexplicables"— (56). Pueden incluso parecer a primera vista contradictorias o injustificadas, pero ninguno de los casos alegados por su interlocutor tiene consistencia suficiente para poner en duda la sabia ordenación del mundo o para debilitar su tesis de la retribución. Uno por uno se los va deshaciendo todos:

"Considera al noble onagro en...
Ha pisoteado el producto de los campos, la flecha se [vuelve contra él.
Al enemigo de los rebaños, el león, que acabas de men- [cionar, mira lo que se sucede.
Por la crueldad que ha cometido, una trampa se ha [abierto contra él.
Al advenedizo, dotado de riquezas, cuya hacienda se ha [aumentado,
el regidor le hace arder en el fuego antes de que le lle- [gue su hora.
¿Quieres tú por ventura seguir el camino que han segui- [do éstos?" (57).

Con estos ejemplos el filósofo quiere demostrar a qué se expone el que infringe los preceptos divinos: la muerte violenta y prematura es su recompensa. Por eso insiste, repitiendo el consejo anterior, en que el único camino seguro para la felicidad es la práctica de la virtud: "Busca incesantemente el favor benévolo del dios" (58).

El paciente sigue manteniendo su punto de vista. Para él no existe la decantada proporción entre la felicidad y la práctica de la virtud. En el pasaje siguiente expone su pensamiento con toda acerbidad:

"Caminan por la vía de la felicidad aquellos que no [buscan al dios.
Los que oran devotamente a la diosa se hacen pobres [y débiles" (59).

---

(56) *Ibid.*, VI, 58.
(57) *ANET*, p. 439, VI, 59-65.
(58) *Ibid.*, VI, 66.
(59) *Ibid.*, VII, 70-71.

Volviendo de nuevo a su caso personal, encuentra injusta la conducta de los dioses para con él:

"En mi niñez indagué las intenciones del dios.
En humildad y piedad he ido en busca de la diosa.
Y ahora tengo que soportar como un yugo un trabajo [sin provecho.
El dios me trae la pobreza en lugar de la riqueza" (60).

A esta acerba crítica del paciente contra el orden divino y a su declaración de inocencia contesta el amigo con un doble argumento. Por una parte, vuelve a repetir que el plan de los dioses es insondable:

"Como el centro de los cielos, así se encuentra aleja- [do el consejo divino.
La palabra del dios y de la diosa no es entendida.
Entenderla verdaderamente (es imposible) para la hu- [manidad,
mientras que el planear el mal (es inevitable) para el [hombre" (61).

Por otra parte, pone en tela de juicio su piedad. Le echa en cara sus malos pensamientos:

"En realidad lo que tú piensas no es bueno:
Tú has rechazado la verdad, has menospreciado los de- [cretos del dios.
No guardar las leyes del dios ha sido el deseo de tu co- [razón.
Has descuidado las exactas purificaciones de la dio- [sa" (62).

Con esta recriminación quiere sin duda demostrarle que su piedad no es tan sincera como él piensa. Su discurso anterior es la mejor prueba de ello. En consecuencia, debe considerar su desgracia presente como un justo castigo por sus pecados y no como un acto arbitrario de los dioses. La tesis de la retribución sigue en pie. Con la alusión al pecado personal y a la

(60) *Ibid.*, VII, 72-75.
(61) *Ibid.*, VIII, 82-85.
(62) *Ibid.*, VIII, 78-81.

imposibilidad para el hombre de evitar el mal el autor se sitúa en la línea tradicional del pensamiento babilónico.

Las tres estrofas siguientes se han perdido. Con los pocos fragmentos que se conservan de la 12, Landsberger (63) intenta reconstruir el diálogo. El filósofo trataría de convencer a su interlocutor del encanto y excelencia de una vida piadosa y ejemplar, ocupada toda en actos de beneficencia social y en el cumplimiento del propio deber dentro de la familia. Su misma conducta le puede servir de ejemplo.

Este razonamiento, por lo visto, no le convence lo más mínimo. Su estado de ánimo es el del hombre desilusionado de todo que no ve más que el mal y el desorden por todas partes. La convivencia humana le resulta intolerable. Está hastiado de soportar una vida en perpetua lucha dentro de la sociedad. Por eso expresa a su amigo el deseo de abandonar su casa, de no preocuparse de la fortuna, de no volver a ofrecer al dios los sacrificios, de menospreciar incluso las prescripciones rituales. Quiere marchar a tierras lejanas donde no sea conocido de nadie y llevar una vida de perpetuo vagabundo. Sólo le interesa satisfacer las necesidades más perentorias de la propia existencia, aunque sea a costa de ir mendigando de puerta en puerta un trozo de pan para matar el hambre. Lo único apetecible para él es vivir tranquilo y solitario en el campo (64).

El amigo le responde que con esta negación de todos los valores se separa de la comunidad humana. Su decisión no sólo no es razonable, sino que encierra demasiados inconvenientes (65). Si existen o no tales inconvenientes, a él personalmente no le convencen. Su decisión está tomada:

> "Quiero abandonar a la hija de tu madre.
> Quiero buscar el escondite que ha dejado el pajarero.
> Los numerosos animales del campo...
> ¿Quién entre ellos recibe un tutor?
> Hijo e hija quiero buscar entre los salvajes" (66).

---

(63) Las estrofas XIV-XXI están en estado muy fragmentario. Apenas puede obtenerse un sentido aceptable. Por este motivo han sido suprimidas en *ANET*. Para la explicación nos basamos en la ingeniosa reconstrucción de LANDSBERGER, «Die babylonische Theodizee», en *ZA*, 43 (1936), 40-41.

(64) *ANET*, p. 439-440, XIII, 133-142.

(65) A. LANDSBERGER, *l. c.*, p. 40, fragmentos de la estrofa XIV.

(66) *Ibid.*, estrofa, XV, 159-164.

Se decide a abandonar la sociedad para vivir entre los animales y obrar como ellos. De este modo se verá libre de las amarguras que se originan de la convivencia social y de los disgustos que trae consigo el cambio repentino de fortuna entre los hombres: el pobre y el necesitado de repente se convierten en magnates; el noble y el rico se ven reducidos a la miseria (67).

El amigo trata de desvirtuar este argumento. Es verdad que la suerte y la desgracia se cambian inesperadamente y existen grandes diferencias sociales; pero su propia experiencia le ha enseñado que aquel que está bien anclado en la fe no recibe escándalo por ninguna de estas cosas. Si es bendecido con los bienes de este mundo, sirve al dios practicando obras de beneficencia social (68).

La conversación aborda un nuevo tema. ¿Qué valor tienen los demás bienes de este mundo? El paciente ha expresado ya su escepticismo acerca de la utilidad de la convivencia en la comunidad humana. Ahora debe sufrir la desilusión de verse decepcionado en la búsqueda de la felicidad a través de la ciencia y el estudio. Tampoco aquí ha hallado la paz. Se le ha negado el verdadero conocimiento de las cosas (69).

El amigo, sin abandonar su punto de vista, le responde que el motivo de la decepción radica precisamente en su escepticismo y en el naufragio de sus creencias religiosas. "Sigue el camino trazado por el dios y observa sus prescripciones" (70), y entonces te verás libre del escepticismo martirizador y paralizante que te impide apreciar el valor de los bienes del mundo (71).

Con la pérdida de la estrofa XXI desconocemos la respuesta del paciente. Landsberger la suple con las siguientes palabras: "Acerca de esto puedo únicamente replicar que, a pesar de todo, las metas más elevadas sólo existen para los chiriperos, pero no para aquel que tiene que luchar duramente por conseguir su escaso pan cotidiano" (72).

El amigo le contesta que no debe fijar tanto la atención en la suerte de los ricos y poderosos. Su fortuna es demasiado fu-

(67) *Ibid.*, fragmentos de la estrofa XVII, 182-187.
(68) *Ibid.*, fragmentos de la estrofa XVIII.
(69) *Ibid.*, p. 41, fragmentos de la estrofa XIX.
(70) *Ibid.*, estrofa XX, 219.
(71) *Ibid.*, estrofa XX, según la reconstrucción de Landsberger.
(72) A. LANDSBERGER, *l. c.*, p. 41.

gaz para que merezca ser tenida en cuenta o para ser envidiada:

> "El malvado que vive sin dios ha adquirido fortuna:
> el homicida le persigue con sus armas.
> Tú que no buscas el consejo del dios, ¿cuál puede ser tu [suerte?" (73).

Este es el fatal desenlace de la vida de un impío. El porvenir del piadoso, por el contrario, es mucho más consolador: tiene indefectiblemente asegurado su pan cotidiano. El amigo termina con un consejo práctico: "busca el viento favorable de los dioses y lo que has perdido en un año lo recuperarás en un instante" (74).

Lo que aquí quiere demostrar el filósofo es que la única vía para hallar la felicidad es la práctica de la virtud, aunque los hechos parezcan demostrar lo contrario. La prosperidad de los malvados es inestable. Cuando menos lo esperan recibirán el castigo merecido. Esta es en el fondo la tesis tradicional del mundo semítico antiguo. A esta tesis opone de nuevo el paciente los hechos observados por propia experiencia. La perversión del orden normal de las cosas parece irremediable. Los dioses se desentienden del mundo que han creado. No intervienen para nada en los acontecimientos humanos. Dejan mano libre a los demonios para que realicen indisturbados su obra de maldad:

> "Hice algunas observaciones entre los hombres, y he vis- [to que las apariencias son muy distintas.
> El dios no impide el avance del demonio" (75).

El caso que aduce es bien concreto y muy frecuente en la historia de cualquier familia. Mientras el padre se consagra a sus labores cotidianas "arrastrando el bajel por los canales" para ganar el sustento de la familia, y mientras sus hijos menores, el "uno se mueve de acá para allá como un león" y el otro "se ocupa de conducir la mula o de distribuir el alimento al pobre", el primogénito pasa la vida del gran señor "recostado en el lecho" o dedicándose "vergonzosamente a la caza y al pillaje" (76).

(73) *ANET*, p. 440, XXII, 237-239.
(74) *Ibid.*, XXII, 240-242.
(75) *Ibid.*, XXIII, 243-244.
(76) *Ibid.*, XXIII, 245-250.

Volviendo de nuevo a su caso personal, "¿qué puedo yo ganar, dice, en presencia de un jefe, yo que me considero un hombre modesto? Debo incluso someterme a mi esclavo. El rico y el poderoso me desprecian, a mí, el último de todos" (77).

La réplica del paciente, basada en la observación de los hechos reales de la vida: desórdenes familiares e injusticias sociales, es atinada y plantea el problema del orden moral del mundo en toda su intensidad. El filósofo siente conmoverse los cimientos de todo su edificio doctrinal; por eso busca por tercera vez (78) un refugio en el misterio de la sabiduría divina. Dirigiéndose a su amigo, le replica:

> "Tu corazón está consumiéndose cuando tratas al dios [injustamente.
> Los pensamientos del dios como el centro de los cielos [así están alejados;
> su conocimiento es difícil; los hombres no pueden com- [prenderlo" (79).

Para justificar y confirmar su aserción aduce él a su vez un ejemplo contrario al traído antes por su interlocutor. En toda la naturaleza impera precisamente la ley a primera vista para nosotros singular de que "el primer ternero de una vaca es siempre inferior, y su segundogénito es doble mayor" (80). Y más paradójico nos parece todavía que "un loco engendre un hijo superdotado y, en cambio, un gran héroe uno cuyo nombre es todo lo contrario" (81). Con estos ejemplos se pone en evidencia el orden arcano que los dioses han establecido en el mundo. Ante el misterio de la sabiduría divina el hombre no puede más que acatar en respetuoso silencio los planes del dios: "entiéndalo él, pues la gente no puede comprender cuál es el consejo del dios" (82).

La respuesta del amigo, más que una solución del problema, es una evasiva. Si es inútil buscar la clave del misterio porque la inteligencia humana nunca llega a entender la razón de la

---

(77) *Ibid.*, XXIII, 251-253.
(78) El poeta desarrolló esta idea en las estrofas VI y VIII, cf. *ANET*, p. 439.
(79) *Ibid.*, XXIV, 255-257.
(80) *Ibid.*, XXIV, 260-261.
(81) *Ibid.*, XXIV, 262-263.
(82) *Ibid.*, XXIV, 264.

conducta de los dioses, el problema del dolor del justo sigue en pie, y tanto más vivo y actual en cuanto que los desórdenes sociales que diariamente estamos presenciando parecen demostrar que no existe una justicia superior, o incluso que los dioses obran injustamente a sabiendas:

"Escucha, amigo; oye mi parecer:
Se exalta la palabra del noble experto en el homicidio;
se abate al humilde que no ha cometido ninguna vio-
[lencia;
se justifica al malvado cuya iniquidad es grave;
se desprecia al justo que atiende a los consejos del dios;
se cubre de metal precioso la ... del bandido;
se roba la comida de la despensa del desvalido;
se anima al poderoso cuya comitiva es (perversa);
se arruina al débil, se abate al desvalido.
Y a mí, que estoy desamparado, el advenedizo me per-
[sigue" (83).

La réplica del paciente a la tesis de la retribución y a la justicia divina es mordaz y violenta. El filósofo en el terreno de los hechos tiene que dar la razón al adversario. Las injusticias sociales son demasiado evidentes para que puedan ser negadas o atenuadas. Por eso se ve obligado a refugiarse definitivamente detrás del misterio de la creación. La inteligencia humana es demasiado limitada para enjuiciar los planes de los dioses. El hombre no debe atreverse a mensurar la justicia divina según la pauta de las normas humanas. Se equivoca fatalmente cuando intenta explicar lo que acontece en torno suyo. La acción de los dioses, contemplada a través del prisma del criterio humano, parece un engaño y una burla. El filósofo termina confesando su propia ignorancia. Si no retracta su tesis, tiene que reconocer forzosamente que sus argumentos no solucionan el problema. De hecho confiesa al fin que los dioses han creado a los hombres con todos esos defectos apuntados y que es necesario resignarse a vivir en el mundo aceptándolo tal como es. Su última intervención en el diálogo está concebida en estos términos:

"El rey primigenio, el dios Naru, creador de los hombres.
El glorioso dios Zulummar, que labra su arcilla.
La reina que los modela, la divina soberana Mami,

(83) *Ibid.*, XXV, 265-275.

presentan a la humanidad un lenguaje enmarañado;
le ofrecen sin cesar falsedades y mentiras.
Hablan entusiásticamente de la bondad del rico,
"¡él es un rey! Sus dioses tutelares van a su lado".
En cambio, al pobre infeliz le maltratan como si fuera [un ladrón.
Profieren calumnias contra él, maquinan contra él la [muerte.
Pérfidamente traen todo el mal sobre él porque carece [de protección.
Horriblemente le exterminan, le extinguen como una [llama" (84).

El diálogo se cierra con una oración del paciente a los dioses para que tengan compasión de él y vengan en su ayuda. Al mismo tiempo suplica a su amigo que le preste su auxilio activo y eficaz. Le confiesa cándidamente que todo el discurso anterior era efecto de un amago momentáneo de duda, provocado por los golpes del dolor y de la desgracia. En realidad, él ha sido durante toda su vida modesto, piadoso y humilde y quiere continuar siéndolo en el futuro (85).

El autor de este interesante diálogo, pensador profundo y artista literario, nos ha dejado en su obra un documento importante para la historia del desarrollo del pensamiento babilónico. Resumiendo brevemente los puntos de vista de ambos interlocutores, constatamos que las quejas del paciente se refieren a algunos de los males más corrientes que suelen atormentar la vida de un hombre, muchos de los cuales le han sobrevenido a él personalmente. Entre éstos se mencionan la muerte prematura de los padres, dolores y enfermedades corporales, fracaso en sus empresas, dura lucha por el pan cotidiano, la humillación de verse despreciado por los ricos y poderosos, el tener que vivir en una sociedad donde impera la injusticia, decepción por no haber encontrado la paz en la ciencia y el estudio, sufrimiento interior ante la experiencia de que su piedad y buenas obras no fueron premiadas por el dios. Otras quejas prescinden del punto de vista personal para estigmatizar más directamente los males so-

(84) *ANET*, p. 440, XXVI, 276-286.
(85) *Ibid.*, XXVII, 287-297.

ciales: desórdenes dentro y fuera de la familia, injusticias ocasionadas por los privilegios de la sangre y del dinero, desigualdades sociales, parcialidad en los de arriba y en los de abajo, constatación de que los malvados prosperan y los buenos son desgraciados y menospreciados.

Las respuestas del sabio y piadoso interlocutor giran todas en torno al dogma de la justa retribución. Repetidas veces vuelve sobre la misma idea. A los temerosos del dios todo les va bien. Su propia existencia lo demuestra claramente. La desgraciada situación del amigo no acierta a explicársela más que como una prueba de que no es verdaderamente piadoso. Por eso los dioses le han enviado tribulación y dolor. La conclusión para él es evidente. Si el paciente quiere recuperar la felicidad perdida y conservar la paz del espíritu para el futuro no le queda otra opción sino volver sinceramente a la práctica integral del culto. De este modo el caso personal de su amigo queda resuelto. Pero no le resulta tan fácil responder a todas las objeciones contra el orden moral del mundo. Frente a la sutil dialéctica del paciente el filósofo se ve obligado por tres veces (86) a refugiarse detrás del misterio de la sabiduría divina y a reconocer que el hombre no comprende las razones arcanas que mueven a los dioses a obrar de un modo o de otro. Al insistir en este carácter trascendente de la ciencia divina y en la limitación de la inteligencia humana, como él está convencido de que los dioses son justos, y la situación personal de su amigo no es un mentís a la tesis propugnada por él, su argumentación contiene ya implícitamente la conclusión de que la justicia divina no se rige necesariamente por las mismas normas de la justicia humana. Aun en aquellos casos aducidos por su objetante, en los que no aparece a primera vista la sanción inmediata del mal, no por eso ha de negarse que en realidad exista. Los dioses pueden permitir —el amigo se basaba precisamente en el hecho de la prosperidad de los malvados— al impío gozar de los bienes de este mundo por un espacio de tiempo más o menos largo, pero al fin, cuando menos lo espera, recibirá el castigo (87).

---

(86) Véanse las estrofas VI, VIII y XXIV, cf. *ANET*, p. 439-440.
(87) Estrofa VI, *ANET*, p. 439.

Si hasta aquí el filósofo ha podido salir airoso de las instancias del adversario, tiene que darle finalmente la razón en el debate sobre el problema de las injusticias sociales. A este punto no sabe responder de otro modo más que ocultándose detrás del misterio de la creación. Son los dioses los que han creado al hombre con esos fallos que hacen difícil la convivencia social.

El resultado positivo del diálogo desde el punto de vista de la solución especulativa de los problemas del orden del mundo, de la justicia de los dioses, de la retribución del bien y del mal y del dolor del justo es más bien exiguo.

El gobierno del mundo es un misterio. Los dioses han reservado para sí este conocimiento y no han querido comunicárselo al hombre. Por el mismo motivo, la actuación de la justicia divina y la conducta de los dioses es un enigma. Que su proceder sea moral no se pone en duda; pero a qué normas se ajusta, es una verdad que no se ha revelado al hombre. Lo único cierto es que esa justicia no debe medirse según la pauta del criterio humano.

En cuanto a la solución del problema del dolor del justo y de la prosperidad del malvado, el diálogo no añade ningún dato nuevo a la enseñanza tradicional de la ética babilónica. El filósofo está bien anclado en la creencia tradicional de su país cuando afirma repetidas veces que la virtud es premiada y el pecado castigado. El problema del dolor del justo no se plantea desde un aspecto universal. Se enfoca únicamente a través de un caso concreto. El filósofo no encuentra gran dificultad en resolver la cuestión en el sentido de una culpa personal del paciente. El hombre, proclamándose justo, es en realidad un pecador, como lo demuestran los malos pensamientos que abriga en su corazón y las quejas proferidas contra el orden divino. Pero si ésta parece ser la solución en el primer momento del diálogo, queda al fin desmentida en la conclusión, pues el paciente confiesa haber sido fiel a los dioses y practicado los actos del culto. Por tanto, ni se aclara el enigma de su dolor, ni se da una respuesta al problema más universal de la desgracia del justo.

La prosperidad del malvado no debe ser un motivo de escándalo para el sincero creyente, ni está en contradicción con la te-

sis tradicional de la retribución, puesto que su felicidad es transitoria y será truncada en un momento inesperado por el juicio condenatorio de los dioses.

Más positivo es el resultado en el terreno práctico. El paciente, siguiendo los consejos de su sabio interlocutor, encuentra al fin en la religión la paz perdida y la fuerza de espíritu para afrontar las dificultades de la vida. A través de todo el diálogo se advierte esta orientación práctica de la discusión. El filósofo recomienda constantemente a su amigo el retorno a las observancias religiosas. La conversión sincera a los dioses le hará recobrar seguramente la felicidad perdida. Sus recomendaciones se ven coronadas por el éxito. En la última estrofa se consigna este hecho. El deseo del paciente de conseguir la liberación y la esperanza en el auxilio de los dioses que le inculcaba el amigo tienen más importancia a los ojos del autor que la solución especulativa del enigma. El diálogo, en suma, puede considerarse como un tratado apologético escrito en defensa de la religión, de la moral y el culto tradicionales en Babilonia (88).

5. Relato-lamentación de un justo atribulado

El tercer poema, publicado por Nougayrol (89), se conserva en una tablilla del Museo de Louvre. Contiene una nueva versión del "justo paciente". El documento está muy mal conservado y no es posible reconstruir todo el contenido. No obstante, pueden seguirse con bastante probabilidad las ideas principales y la trama general del relato.

Literariamente está construído sobre una parte de monólogo y otra de relato. A un momento dado interviene también un amigo del paciente, o un sacerdote, en calidad de abogado, no para discutir con él el problema del dolor, sino para defender su cau-

---

(88) Para más amplia información remitimos a P. DHORME, «Ecclésiaste ou Job?», en *Rev. Bib.*, 32 (1923), 1-27; J. J. STAMM, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zürich, 1946, 19 ss.; E. E. SUTCLIFFE, *Providence and Suffering in the Old and New Testaments*, Edimburgo, 1953, 44 ss.

(89) J. NOUGAYROL, «Une version ancienne du «Juste souffrant», en *Rev. Bibl.*, 59 (1952) 239-250. Se trata de la tablilla AO 4462. Pertenece a la época de Ammiditana.

sa ante el dios protector (90). Podría definirse como composición dialogada en forma de lamentación (91).

La pieza comienza, como las dos anteriores, con la descripción de los sufrimientos del justo. No habla él personalmente. El poeta describe el dolor intenso que aflige a un innominado personaje. La enfermedad le tiene abatido, su espíritu está turbado por la tristeza. Se tambalea, cae de rodillas, se postra en tierra y llora ante su dios:

"El hombre implora, gimiendo, a su dios.
El expuso, rogó, habló (?) ...
Su corazón se abrasa, por su dolor está enfermo.
Oscurecido está su espíritu...
Por eso estuvo débil, se arrojó en tierra...
Cuando se recobra un poco, su dolor le hace llorar.
Como un asno extraviado rebuzna buscando a otro asno,
... a dios su cabeza.
Como el de un animal salvaje así es su lamento,
como la de un sacerdote plañidor es su queja.
Sus labios presentan la lamentación a su señor.
A su señor cuenta él los dolores que ha sufrido.
El hombre refiere los suspiros que ha suspirado" (92).

Las dos líneas siguientes, entre otras ilegibles, continúan narrando la lamentación en primera persona. El paciente confiesa que no ha cometido ninguna falta voluntaria. La conciencia, al menos, no le reprocha ninguna transgresión:

"Señor mío, he reflexionado en mi interior.
... del corazón, una falta que yo haya cometido, no la [conozco" (93).

No obstante, ha sido castigado por el dios. Considera injustificada la pena, pero la acepta con calma. Y sigue creyéndose

(90) Nougayrol considera todo el poema como un relato en el que intervendría un amigo del paciente en calidad de abogado de su causa ante el dios, cf. *l. c.*, p. 239 ss. La realidad es que hay pasajes redactados en primera persona que no pueden atribuirse a un tercero. Parece más bien ser una lamentación dialogada, al estilo de otras composiciones semejantes, de las que ha quedado constancia más arriba. En este sentido lo explican J. J. A. VAN DIJK, *La sagesse suméro-accadienne*, Leiden, 1953, 119 s., y H. GESE, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen, 1958, págs. 58-60.

(91) Cf. H. GESE, *o. c.*, p. 60.

(92) J. NOUGAYROL, *l. c.*, estrofas I y II r.º 1-11. En adelante remitiremos a esta obra.

(93) *Ibid.*, II r.º 12-13.

inocente. Esta actitud del paciente es una nueva corroboración de su lealtad al dios; pero la idea es desarrollada con más amplitud en las dos estrofas siguientes. En la adversidad el hombre permaneció fiel a los preceptos divinos. Agradeció siempre al dios los beneficios que le prodigó desde su tierna infancia (94).

Las estrofas V y VI son una repetición de las anteriores: nuevo contraste entre la conducta intachable del justo y los males que actualmente le afligen. Describe una segunda vez los cuidados paternales del dios (95). Se trata, evidentemente, de un recurso estilístico e ideológico para preparar la súplica del amigo o del sacerdote en su favor. La oración es bien sencilla:

> "Aparécele y haz resplandecer su corazón.
> Mírale, y que su salud corporal sea restablecida" (96).

El poema termina con la respuesta favorable del dios concebida en estos términos:

> "Tu conducta es digna de un hombre. Tu corazón es [inocente.
> Los años están cumplidos, a los días les fue benigna- [mente condonada la pena.
> Si tú no hubieras sido llamado a la vida,
> ¿cómo hubieras podido sobrellevar la grave enfermedad [en toda su acerbidad?
> Tú has conocido la angustia más grande, el pánico en [toda su extensión.
> Tú has soportado hasta el fin su pesada carga.
> El camino estaba obstruído; ahora se te abre.
> El camino se te ha allanado; se te ha concedido la gracia.
> Pero no olvides en el futuro a tu dios,
> a tu criador, cuando hayas recobrado la salud.
> En tu dios, tu criador, está tu ayuda.
> Por eso está alejada la maldición y es grande la ben- [dición.
> "Yo he fortificado el campo, él debe cultivarlo."
> Con misericordia te he mirado, para siempre estarás [curado.

(94) *Ibid.*, III y IV.
(95) *Ibid.*, V y VI.
(96) *Ibid.*, VII v.º 8-9.

Pero tú, purifícate y úngete con ungüento.
Aleja la calamidad, sacia mi sed con agua" (97).

La conclusión del poema nos es desconocida. Sólo dos líneas ofrecen un sentido seguro. Se trata de una nueva intervención de la tercera persona que formula la petición siguiente:

"Allana su camino, abre su camino.
Permite que la súplica de tu siervo descienda a tu co-
[razón" (98).

Es de suponer que terminara, como en monólogo, con el relato de la curación; pero nada se conserva.

El problema que este autor se plantea es el mismo que han querido resolver los dos anteriores. Su solución no difiere de la de aquéllos. A través de todo el relato se pone de manifiesto la conducta intachable del justo, de tal manera que parece totalmente inmerecida la pena que el dios le ha enviado. Con igual claridad que en el Monólogo y en el Diálogo aparece aquí misterioso el motivo de la tribulación. Pero en el relato se insiste menos sobre la injusticia sufrida por el justo, al ser castigado sin culpa. Las quejas del paciente no son tan acerbas. Muestra más resignación en el dolor. Y no pierde por un momento la confianza en la bondad del dios.

La felicidad que había tenido antes era un don totalmente gratuito. El dios le había prodigado sus cuidados paternales desde la infancia sin mérito alguno personal. Ahora, repentinamente, y sin saber exactamente el por qué, le envía tribulaciones y dolores. El castigo parece tan inmerecido como antes la felicidad. Apoyado en las creencias religiosas tradicionales, nuestro autor no duda de la bondad de los dioses. Tampoco pone en tela de juicio su justicia. Pero como no conoce una explicación apodíctica del problema del dolor, el resultado final de su relato no puede ser otro que el desenlace feliz en favor del inocente. El sufrimiento del justo puede durar más o menos tiempo, pero al fin cesará tan misteriosamente como comenzó.

---

(97) *Ibid.*, VIII y IX v.º 10-25. Este último verso y los cuatro restantes parecen dirigidos a una tercera persona. Quizá se trate del amigo o sacerdote que intervino antes.

(98) *Ibid.*, IX v.º 30-31.

Este punto de vista es defendido, como sabemos, por el autor del Monólogo y en parte también por el del Diálogo. Un elemento común a los tres es la alusión al pecado personal del paciente. Aunque de manera muy velada, tampoco falta en éste. Es una especie de recriminación que el dios protector dirige al justo: "En el futuro no olvidarás a tu dios, criador tuyo, cuando hayas recobrado la salud" (99). Con esta alusión la justicia divina queda a salvo, pero no se resuelve el problema general del dolor del "justo".

6. El «Job sumérico»

La publicación del cuarto poema se debe a Kramer (100), pero fue Van Dijk (101) el primero que reconoció la presencia del tema en la colección de textos suméricos publicados por Chiera (102). El texto, por desgracia muy fragmentario, nos ofrece el esbozo de solución del problema que nos ocupa propuesto por un sabio de la academia sumérica. A juzgar por el escrito y por otros varios indicios recogidos por el editor, la tableta se escribió probablemente hacia el 1700 a. C., pero el poema pudo ser compuesto anteriormente. Si la fecha es digna de crédito tendríamos aquí el testimonio sumerobabilónico más antiguo sobre el problema del dolor del justo.

El desarrollo del tema es el siguiente: Comienza con una breve exhortación introductoria en la que se defiende el valor de los actos del culto según las ideas tradicionales sumerobabilónicas. El hombre debe aplacar el corazón de su dios; debe exaltar y glorificar su nombre mientras vive, pues con la muer-

---

(99) No todos ven esta alusión a los pecados personales del justo. H. Gese dice textualmente: «Ich kann hier nicht einen Vorwurf der Gottheit finden, der Leidende habe in der Zeit seines Glückes seinen Gott vergessen», cf. *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen, 1958, p. 60, n.° 2. En esta misma nota cita la opinión contraria—que es también la nuestra—de R. J. Williams, «Theodicy in the Ancient Near East», en *Canadian Journal of Theology*, 2 (1956) 14.

(100) S. N. Kramer, «Man and his God». A Sumerian Variation on the «Job» Motif», en *Supplements to Vetus Testamentum*, III, Leiden, 1955, páginas 170-182. Las citas siguientes están tomadas de esta obra.

(101) *La sagesse suméro-accadienne*, Leiden, 1953, págs. 122-127.

(102) «Sumerian Texts of Varied Contents», en *Oriental Institute Publications*, 16 (1934), 1-2.

te se le acaba el tiempo de celebrar fiestas y honrar a su dios (103).

Para probar su tesis el poeta cita un caso concreto: la historia de un personaje innominado, que hasta ahora había llevado una vida feliz, gozaba de salud corporal, poseía la sabiduría y obraba rectamente. El dios le había bendecido además con parientes y amigos. Su situación era realmente envidiable, y nada hacía sospechar un cambio repentino de fortuna. Pero he aquí que un día, sin saber por qué, la enfermedad y el sufrimiento cayeron sobre él. El dios protector puso su mano punitiva sobre el innominado personaje y le trató como a un impío (104).

La actitud del paciente es más resignada que la del interlocutor del Diálogo. Se lamenta, es cierto, de que su sabiduría no le vale de nada y se la reputan una mentira. Pero se consuela viendo cómo el malvado recibe el castigo merecido. No obstante, bajo la impresión de la desgracia, un amago de duda surge en su espíritu. No experimentando la justa recompensa de sus buenas obras, ¿será posible que el dios le confunda y le abandone? Sin haber dado motivo, así cree él, el dios le envía aflicciones siempre renovadas. Si, bajo los golpes del dolor, prorrumpe en lágrimas, de su boca no sale una protesta contra el orden divino. El sabe que el dios es bueno y compasivo, aunque las decisiones de su voluntad son un misterio impenetrable. Lejos de blasfemar contra la justicia divina, se postra delante de su dios humildemente y desahoga su corazón en súplicas y oraciones. La mayor parte del poema está constituída precisamente por la petición del paciente (105). Comienza describiendo el trato que recibe de parientes, amigos, compañeros y enemigos (106). Va por la calle con el corazón palpitante de angustia. Cuando entra en una casa en seguida termina la alegría para él. Todos le miran con malos ojos, a pesar de ser un hombre sin doblez ni malicia. Sus amigos no le dicen una palabra sobre la que pueda contar seriamente. Sus allegados le responden con mentiras a todo lo que él expresa con sinceridad. Los

(103) S. N. Kramer, *l. c.*, lín. 1-9.
(104) *Ibid.*, lín. 10-20.
(105) *Ibid.*, lín. 21-116.
(106) *Ibid.*, lín. 26-55.

malvados le cargan de injurias y vituperios. Camina humilde, pobremente vestido, y los enemigos aprovechan la ocasión para amenazarle.

Continúa después con una lamentación por los males que le afligen. Mientras reina la abundancia en torno suyo, el hambre se apodera de él y su vida se consume en la amargura. Comparando su suerte a la del dios, afirma que mientras todos los hombres son la porción que el destino ha reservado a la divinidad, para él no existe más que pena y aflicción. Dirigiéndose a sus parientes y a los cantores y lamentadores profesionales, les suplica tengan compasión de él y le acompañen en la desgracia (107).

Por fin, él mismo se dirige fervorosamente a su dios, rogándole le libre de la enfermedad:

> "Oh dios mío, tú que eres mi padre que me engendraste,
> [levanta mi faz.
> ¿Cuánto tiempo me abandonarás, me dejarás sin pro-
> [tección?" (108).

La oración es a la vez una confesión de sus pecados. El paciente reconoce ante todo la universalidad del pecado, ya que según las enseñanzas de los sabios de su país,

> "nunca le ha nacido a una madre un hijo sin pecado;
> un hombre sin pecado no ha existido desde muy anti-
> [guo" (109).

Esta afirmación de carácter universal sin limitación alguna ni de tiempo ni de personas constituye ya por sí misma un argumento valedero para demostrar que no hay casos de sufrimiento humano inmerecido. Siempre será el hombre el digno de reprensión y no los dioses. Pero el autor pone además en boca del paciente una confesión de sus propios pecados:

> "Oh dios mío, ahora que me has mostrado mis pecados...
> En la puerta de ... yo quisiera hablar.
> Yo, el hombre, quisiera confesar mis pecados ante
> ti" (110).

(107) *Ibid.*, lín. 56-95.
(108) *Ibid.*, lín. 96-98.
(109) *Ibid.*, lín. 102-103.
(110) *Ibid.*, lín. 111-113.

Esta confesión no es tanto una consecuencia particular del principio general de la pecaminosidad humana cuanto la aplicación práctica del dogma de la retribución. Para nuestro autor, como para los amigos de Job, el único camino seguro para encontrar la felicidad perdida se halla en la conversión y en el arrepentimiento. Por eso el desenlace final del poema responde a la mentalidad que le anima. Después de la desgracia viene el "fin dichoso"; después de la prueba, la recompensa. La oración del paciente fué escuchada por el dios protector. Moviéndose a compasión, le libró de sus males, trocando el sufrimiento en alegría (111).

El contenido de este poema sumérico es muy semejante, como puede verse, al del Monólogo, y la solución al problema del dolor, si es que de solución pudiera hablarse, es idéntica a la de aquél. Como en el Monólogo, también aquí se alude repetidas veces a la inocencia del paciente y se ignora la causa de su desgracia. Se trata sencillamente del planteamiento del problema. Pero en el terreno especulativo no recibe respuesta. El autor se refugia en la doctrina tradicional de la universalidad del pecado y habla además de las culpas del "justo". De este modo queda solucionado el caso concreto de "su justo paciente", pero no el problema del "justo paciente". La explicación teórica del enigma le interesaba menos que su lado práctico. El hombre atribulado, ya sea verdaderamente justo, ya, sin serlo, se crea tal, no tiene en su mano más que un único recurso: glorificar continuamente a su dios en espera de que se compadezca de él y le libre de la desgracia. El dios protector tiene poder suficiente para librar al hombre de todos los males. Todo el interés se centra en poner de relieve esta verdad religiosa. Al fin es una apología de las creencias tradicionales.

Al término de nuestro estudio podemos recoger algunas conclusiones generales.

Los cuatro poemas examinados presentan evidentemente muchas afinidades, pero también algunas divergencias. Entre éstas

(111) Además de las obras de van Dijk y Kramer, remitimos también a H. SCHMÖKEL, «Hiob in Sumer», en *Forschungen und Fortschritte*, 30 (1956), 74 ss., y H. GESE, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen, 1958, págs. 61-62.

señalamos, en primer lugar, el mismo planteamiento del problema. En el Monólogo, en el relato (Nougayrol) y en el "Job sumérico" (Kramer) sólo se atiende al dolor del inocente. Falta la contraposición de la felicidad del malvado, que daría más relieve al tema, pues constituiría aparentemente un nuevo argumento contra la justicia de los dioses. En el "Diálogo acróstico", el autor, para impugnar la tesis de la justa retribución, no teme resaltar más que la misma desgracia del piadoso, la prosperidad del impío. En el "Monólogo" (112) y en el "Job sumérico" (113) el justo se lamenta de que ha sido tratado como un malvado, excluyendo por esto mismo la consideración del segundo aspecto del problema, o mejor dicho, suponiendo claramente que el culpable debe ser siempre castigado. En el Relato falta toda alusión a la suerte del impío. El Monólogo subraya las buenas obras del justo, su fidelidad constante al dios, la práctica sincera del culto y la actividad misionera entre las gentes de su país (114).

El "Diálogo acróstico" insiste repetidas veces sobre estas mismas virtudes para poner más de relieve la injusticia que sufre. El "Job sumérico" recalca poco este aspecto, y lo mismo hace el Relato. En éste apenas se habla de la piedad del justo en su vida anterior. Sólo se dice que no ha cometido falta alguna, ni voluntaria ni involuntaria, que su conducta es digna de un hombre y que su corazón es inocente (115). Por tanto, la felicidad parece un don tan gratuito del dios como después la desgracia y la liberación de sus males.

El Monólogo pone de relieve la injusticia sufrida por el piadoso. Pero insiste aún más en el carácter milagroso y extraordinario de la curación realizada por Marduk a través de purificaciones exotéricas. El Relato, prescindiendo del modo cómo se realizó el prodigio, y pasando por alto toda alusión a la injusticia, sólo hace resaltar la omnipotencia y bondad del dios que salva cuando ya no hay esperanza humana de salvación. Esta es también la mentalidad que anima al autor del "Job

(112) Cf. *ANET*, p. 438, II, 12-21.
(113) S. N. Kramer, «Man and his God», *l. c.*, lín. 10-20.
(114) Cf. *ANET*, p. 438, II, 23-33.
(115) J. Nougayrol, «Une version ancienne du "Juste souffrant"», en *Rev. Bib.*, 59 (1952), estrofas II y VIII.

sumérico". Si el hombre espera paciente y confiadamente en su dios, tarde o temprano llegará el fin deseado. En el "Diálogo acróstico" falta la liberación efectiva de la desgracia y sólo le queda al paciente un rayo de esperanza para el futuro. De todo esto podemos concluir que los cuatro poemas se derivan de un mismo tema: el justo paciente, pero es difícil que procedan de una misma fuente (116).

En cuanto a su contenido, los cinco textos examinados recogen una serie de problemas y dudas que surgieron en las mentes de ciertos espíritus más selectos del país mesopotámico contra la enseñanza religiosa tradicional. Como hemos visto, la respuesta del "Diálogo entre señor y esclavo" al problema del bien útil es completamente negativa. Por la búsqueda excesivamente eudemonística del bien, que terminó con el fracaso y la desesperación, el autor llega al más negro pesimismo y al escepticismo integral. Niega el mismo valor de la vida y sólo encuentra una solución en la muerte. Para él no existe un bien sin mezcla de mal, ni en las cosas externas, ni en la sociedad, ni en la moral, ni en la religión.

Muy distinta es la posición de los cuatro autores de los poemas del "Justo paciente". Ninguno de ellos abandona el terreno seguro de la religión tradicional. Precisamente porque eran sinceros creyentes y querían seguir siéndolo, al ver la desgracia del inocente y la prosperidad del malvado, surgió en sus mentes la duda sobre el valor de la antigua tesis de los premios y castigos. Como los dioses son justos y buenos, esa tesis, mecánicamente aplicada, ponía en serio peligro la justicia divina. Si se conservaba íntegra la doctrina común sobre los dioses, era necesario revisar la tesis de la retribución. Los pensadores babilónicos se plantearon el problema, pero en el terreno especulativo no supieron resolverlo. Para la vida cotidiana siguieron encontrando en la religión tradicional una fuente de energía y de paz. Tres de los "pacientes" fueron salvados milagrosamente por los dioses, y el cuarto terminó su discurso con la esperanza cierta de liberación.

A pesar de este resultado más bien negativo, todos los poe-

---

(116) Cf. J. Nougayrol, *l. c.*, p. 250. Compara entre sí el Monólogo, el Diálogo y el poema por él publicado, llegando a esas conclusiones.

mas aportan algún dato para el esclarecimiento especulativo de la cuestión. Respecto a la prosperidad del malvado, el Diálogo insiste varias veces en que esa prosperidad es transitoria. Cuando menos lo espera recibirá el castigo. En relación a la desgracia del justo, todos los textos, pero particularmente el Monólogo y el Diálogo, recurren, para explicarla, a la sabiduría insondable de los dioses. El hombre es incapaz de conocer la razón última de los planes divinos. De estas afirmaciones se deriva como consecuencia que la justicia divina no está necesariamente sometida a las mismas normas que la justicia humana.

Ideológicamente estamos ya muy cerca del Job bíblico. Se trata, efectivamente, de un mismo tema, de idéntico problema, motivado por las mismas causas, y cuyas soluciones son extraordinariamente afines (117).

Leyendo las páginas que preceden se verá claramente la identidad del tema. El problema discutido es el mismo: ¿Por qué sufre un hombre justo? En el libro de Job y en el Diálogo babilónico el problema se amplía con otra pregunta complementaria: ¿Por qué prospera el malvado? En la respuesta se enfrentan dos tesis contradictorias. La tradicional responde afirmando la conexión inevitable entre la virtud y la felicidad, y el pecado y la desgracia. La posición crítica sostiene que el pecador no es más desgraciado que el justo, es decir, no existe una sanción moral aplicada automáticamente a las condiciones de esta vida. Las razones en pro y en contra son las mismas por una y otra parte.

Admitida la existencia de la justicia divina como verdad indiscutible —la teología babilónica nunca la pone en duda— e ignorando la vida feliz en ultratumba, se presenta espontáneamente a los pensadores de ambos países la revisión crítica de la enseñanza tradicional sobre la distribución de premios y castigos en la tierra, desmentida por los hechos de experiencia. Por esta razón el resultado final de todos los poemas no puede

---

(117) Para más amplia información sobre las semejanzas literarias y doctrinales entre el Monólogo y Job y el juicio que merecen remitimos a S. R. Driver y G. B. Gray, *A critical and exegetical Commentary on the Book Job*, Edimburgo, 1921, p. XXXIII, y a J. Steinmann, *Le livre de Job*, París, 1955, págs. 37-38. Las semejanzas literarias entre Job y el Diálogo babilónico han sido estudiadas por P. Dhorme, «Ecclésiaste ou Job?», en *Rev. Bib.*, 32 (1923), 5-27.

conducir lógicamente más que a la recuperación de la felicidad perdida.

Las soluciones, si de soluciones pudiera hablarse, son también muy semejantes. Definitiva, ninguna. El problema sigue siendo un misterio de la sabiduría divina. Pero es cierto, tanto para el autor de Job como para los sabios babilónicos, que la justicia de Dios no se rige por la pauta del criterio humano. El hombre no puede ni debe enjuiciar los planes divinos.

En cuanto a la prosperidad del malvado, encontramos idénticos puntos de vista. Los amigos de Job y el filósofo creyente del Diálogo babilónico sostienen que el pecador será indefectiblemente castigado en este mundo. Los dos pacientes mantienen la antítesis contraria: el impío no es más desgraciado que el justo. Solución definitiva no existe, ni en el drama bíblico ni en el poema mesopotámico. Ambos escritos, sin embargo, demuestran caduca la tesis tradicional. Dejan entrever, por lo menos, que la prosperidad no va necesariamente unida a la virtud, ni la desgracia es indicio seguro del pecado.

El Diálogo babilónico es más parco que el libro de Job en la descripción de las penas del impío. Sólo alude dos veces a la muerte inesperada y prematura, y a una cierta inseguridad en la vida (118). El drama bíblico se complace en descripciones minuciosas. La muerte en plena juventud, la carencia de herederos y la entrega de sus bienes en manos extrañas son las tres grandes sanciones que repiten a coro los amigos de Job (119). La inseguridad en la vida, los remordimientos, los terrores nocturnos, las tinieblas interiores, el olvido total después de la muerte, el castigo de sus hijos, son otros tantos castigos que los interlocutores del libro de Job asignan al pecador (120). Para la teología babilónica, el gran flagelo de los dioses contra la humanidad pecadora son las enfermedades (121). Aunque el Diálogo babilónico sólo alude a la fugacidad de la dicha del im-

---

(118) *ANET*, p. 439, VI, 59-64; p. 440, XXII, 237-239.
(119) *Job*, 8, 11-19; 15, 20-35; 18, 13-21.
(120) *Job*, 11, 20 ss.; 15, 20-35; 18, 5-11, 13, 21; 20, 2-29; 22, 15-20; 24, 18-24.
(121) Véase el cap. V, párr. 3, de esta obra.

pío (122), por otros textos pueden reconstruirse todos los demás castigos consignados en el libro de Job (123).

¿Y qué podría decirse de la dependencia literaria? Cronológicamente, todos los poemas babilónicos son anteriores al libro de Job. Los especialistas en Asiriología hablan de *tema* común, pero no admiten una *fuente* común, ni siquiera para los mismos poemas mesopotámicos (124). Ya dejamos consignado el hecho de la gran libertad con que los escritores babilónicos desarrollan el tema. Por esta misma razón pensamos que debe decirse lo mismo de Job respecto de los textos orientales. Un buen conocedor de la cuestión se expresa así: "La comparación entre el tema de este poema (Monólogo) y el del libro de Job prueba hasta la evidencia que el libro de Job es independiente de la composición babilónica" (125). Un poco más adelante, hablando de la relación entre el Diálogo y Job, dice: "Pero las semejanzas no son más que rasgos exteriores y diseminados a través del conjunto de la composición. En ninguna parte se constata una influencia directa sobre el libro de Job" (126). No tendríamos dificultad en admitir una cierta dependencia, más bien exterior, consistente en semejanzas materiales de pensamiento y de expresión, a través de la tradición cananeo-fenicia (127). Con todo, la superioridad de expresión, de pensamiento, de dramatismo, de resultados prácticos y de enseñanza teológica del libro de Job es evidente.

---

(122) *ANET*, p. 439, VI, 63-64; p. 440, XXII, 237-239.
(123) Cf. cap. V, párr. 1, de esta obra.
(124) Cf. J. Nougayrol, «Une version ancienne du "Juste souffrant"», en *Rev. Bib.*, 59 (1952), 250.
(125) P. Dhorme, *Le livre de Job.*, 2.ª ed., París, 1926, p. LXXXVI.
(126) *Ibid.*, p. LXXXVII.
(127) Opinión defendida por H. Lusseau, «Les autres Hagiographes», en *Introduction à la Bible*, I, Tournai, 1957, p. 647.

CAPITULO VII

MAGIA, RELIGION Y MORAL

1. La magia en Babilonia

Quedaría incompleto este libro si no dedicáramos algunas páginas al estudio de la magia, de sus métodos más ordinarios, de su importancia en la vida cotidiana de los asirios y babilonios y, sobre todo, de su eficacia para contrarrestar los efectos del pecado.

El hombre ha creído siempre en la existencia de fuerzas misteriosas y ocultas que le rodean por todas partes, que sobrepasan su conocimiento y que no puede dominar por sus propios medios. Dado que por sí mismo es incapaz de resistir a su maléfica influencia, ha tratado de subyugarlas por el arte y por la técnica. De este esfuerzo humano ha nacido la magia, que implica la creencia en una virtud superior que bajo determinadas condiciones puede fijarse en una persona o sobre ciertos objetos. La tarea del mago consiste en apoderarse de ella para utilizarla luego en beneficio propio, o en provecho o perjuicio de los demás. Una vez que el mago entra en posesión de esta virtud, puede mandar con imperio a las fuerzas de la Naturaleza. Ni los espíritus superiores ni aun los mismos dioses le infunden ya temor, puesto que también a ellos impone sus órdenes, pudiendo llegar a obtener de ellos por medio de la amenaza y del conjuro todo lo que desea.

Naturalmente, esto no era más que una creencia popular y un engaño que el mago procuraba mantener vivo en la mente del pueblo, rodeando sus prácticas del misterio y de la reserva más absoluta. La realidad era muy distinta. La magia no es más que una técnica experimental fundada en la experiencia y en la observación de los fenómenos naturales, en donde el acaso juega un papel de primer orden. Basta observar atentamente las circunstancias que acompañan un suceso próspero o adverso y establecer una relación de causa a efecto para obtener una receta mágica. En el fondo existe el viejo sofisma: *post hoc, ergo propter hoc.*

Las fórmulas mágicas se van enriqueciendo con el tiempo y a las antiguas se sustituyen otras modernas que son más apropiadas a las nuevas situaciones de la vida y de la sociedad; pero las antiguas, por el hecho de ser más oscuras y de origen más misterioso, continúan siendo las más eficaces. La condición del éxito del mago consistía, o mejor dependía de su ingenio, pero más que nada de su astucia para hacer ver a sus clientes la gran antigüedad de sus recetas mágicas. Las fórmulas continuamente renovadas a través de los siglos se reunían en libros y catálogos y su conocimiento era sumamente útil. Para adquirir esta ciencia complicada y difícil se requería un estudio prolongado.

El mago era considerado y tratado como un sabio. Su oficio, por tanto, además de ser honorífico era con frecuencia patrimonio de los sacerdotes exorcistas y de los médicos, personas, por lo demás, habituadas al manejo de los libros antiguos.

La práctica del arte mágico estuvo muy difundida en la antigua Mesopotamia. Los caldeos, herederos de la ciencia sumero-acádica, han sido considerados justamente como los maestros en el ejercicio de la magia, de la adivinación y de la astrología. La información que actualmente poseemos a este respecto es muy abundante. Desde los tiempos más antiguos se compusieron ya en el país sumero tabletas de conjuros destinadas a alejar las influencias maléficas. Se apelaba al recurso de la magia en las circunstancias más variadas de la vida. Cuando uno se encontraba en presencia de alguna dificultad que no podía vencer, cuando amenazaba un peligro, en el momento de la tribulación, de la angustia o del sufrimiento, se buscaba la solución en

un procedimiento mágico. Las tabletas, junto al remedio apropiado, consignan también los ritos y ceremonias que debían conocer y practicar los magos y hechiceros (1). Más tarde se hicieron catálogos detallados, agrupando en series los conjuros por orden de materias. Existen colecciones enteras, producto de la hechicería curandera, consagradas al tratamiento de las enfermedades y dolores de cabeza, de dientes, del corazón, etcétera (2).

Un lugar importante ocupan los textos mágicos de las tantas veces mencionadas tabletas *Šurpu (cremación)* y de la serie *Maqlû (combustión)* (3), cuyos títulos indican ya los procedimientos que se utilizaban para eliminar la influencia nefasta de las potestades superiores.

Sin entrar en los detalles de las innumerables aplicaciones de esta ciencia vamos a dar aquí un resumen de los métodos más corrientes y de los enemigos ordinarios que se debían combatir.

2. Finalidad de la magia

De la lectura de estos documentos se desprende que la magia para los asirios y babilonios era el arma poderosa para contrarrestar los efectos del pecado, el pecado mismo, los malos demonios, los maleficios del hechicero, los sortilegios de la bruja y todos los males que pueden afectar al hombre en su cuerpo, en su espíritu, en su familia y en su casa.

Por lo que al pecado se refiere, ya sabemos que toda falta voluntaria o involuntaria provoca la ira divina. El dios protector y la diosa protectora se alejan del cuerpo del hombre, quedando entonces a merced de los espíritus malignos, que le ator-

---

(1) Los principales tipos de conjuros suméricos y babilónicos pueden verse en la obra de A. FALKENSTEIN, *Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung (Leipziger semitische Studien, Neue Folge,* I), Leipzig, 1931. Véase, además, B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien,* Heidelberg, 1925, vol. II, p. 211 y ss.

(2) Cf. G. CONTENAU, *La médicine en Assyrie et en Babylonie.* París, 1938, p. 152 ss.; B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien,* vol. II, p. 232 ss.

(3) Textos editados por K. L. TALLQVIST, *Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû.* Leipzig, 1895. Han sido completados, transcritos y traducidos nuevamente por G. MEIER, *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû.* Berlín, 1937. La edición de Tallqvist sólo contaba ocho tabletas de esta serie. Meier ha demostrado que existían nueve: esta última servía de ritual. Nuestras citas están tomadas de la edición de Tallqvist.

mentan con enfermedades, males corporales y turbaciones de espíritu, hasta que por medio de los ritos y ceremonias mágicas, y por la eficacia de la palabra conjugadora, se vea libre de la causa que ha motivado el castigo de los dioses. El más claro testimonio de esta creencia se contiene en la segunda tableta *Šurpu*. Al estudiar su contenido se dijo allí que toda la moral asirio-babilónica era pasada en revista para individualizar la transgresión, ya se tratara de una falta contra los deberes éticos y cultuales, ya de la simple inobservancia de una norma higiénica. El interrogatorio pondría en evidencia la causa del mal, y una vez conocida y eliminada ésta, el efecto desaparecería automáticamente.

Pero el hombre no es víctima solamente de sus culpas, ni el pecado es la única causa que pone en peligro su bienestar y salud aquí abajo. Todo lo que le rodea constituye una ocasión de peligro para él. Por eso el conjuro debe continuar enumerando otras fuerzas ocultas que han podido influenciar en el paciente. Se busca ansiosamente por todas partes la causa del mal, en la cama, en la silla, en la mesa, en la casa, en los rincones más ocultos de la vivienda y en el mismo santuario (4). Para los miembros de una misma familia, la contaminación es sumamente fácil; de ahí que se pregunte también si la desgracia proviene de un sortilegio del padre o de la madre, del abuelo o de la abuela, del hermano o de la hermana, de los siete hijos de la casa paterna, etc. (5).

Viviendo en sociedad es imposible sustraerse completamente al contagio, porque para incurrir en el maleficio basta hablar con alguna persona poseída por un imbunche, comer el pan tocado por un hechizado, beber agua por el vaso que ha servido a un brujo, frecuentar la compañía de un pecador, etc.

La misma naturaleza insensible está sembrada de influencias maléficas. El sacerdote exorcista debe saber el origen del sortilegio; por eso pregunta si acaso proviene "de un campo, de un jardín, de una casa, de una tienda, de una calle, de una habitación, de una de sus salas; de una zanja, de un canal, de

---

(4) H. Zimmern, *Šurpu*, II, lín. 105 y ss.
(5) *Šurpu*, III, lín. 3-6, ss. Sigue después preguntando si proviene de un sortilegio de los parientes, amigos, allegados, compañeros de viaje, etc.

un puente, de una travesía, de un camino, de una calzada; de una silla, de un asiento, de una cama, etc." (6).

Entre las cosas que pueden ser conjuradas por medio de la magia figuran también "la cara maligna, la mirada torva, la lengua maliciosa, la boca perversa, el labio malvado, la saliva mala" (7), porque para que el sortilegio produzca sus efectos es suficiente que el hombre sea perseguido por la enemistad de alguno.

Los adversarios más temibles para el babilonio no son ni el pecado, ni el sortilegio, ni las malas artes del hechicero o de la bruja, ni la contaminación proveniente de la naturaleza sensible, sino los espíritus malos que tienen la misión de atormentar al hombre "contra quien su dios está airado". Estos seres misteriosos son los enemigos más poderosos que la magia debe eliminar. El conjurador tiene en su mano un arma defensiva eficacísima, la fórmula mágica y el rito encantatorio. La palabra y el gesto, el rito y la oración poseen una virtualidad infalible contra los demonios. Los conjuros de este tipo son muy numerosos. A los citados en el capítulo precedente vamos a añadir aquí otros dos. El demonio se apodera del cuerpo del hombre y toma posesión de cada uno de sus miembros. El sacerdote le conjura diciendo:

> "Al hombre, hijo de su dios, no te acerques, no vuelvas.
> Tú (oh demonio), no pongas tu cabeza sobre su cabeza,
> no pongas tu mano sobre su mano,
> no pongas tu pie sobre su pie;
> no le toques con tu mano,
> no vuelvas a él tu cuello,
> no dirijas a él tu ojo,
> no le sigas con tu mirada,
> no hables de él,
> no entres en su casa" (8).

---

(6) *Šurpu*, VIII, lín. 31, 35, 44; sigue una letanía interminable de preguntas de este mismo tenor.

(7) C. Fossey, *La magie assyrienne*, París, 1902, p. 149, lín. 31-33. Otro texto paralelo en R. C. Thompson, *The Devils and Evil Spirits of Babylonia*, Londres, 1903, vol. I, p. 67, lín. 45 ss. Los maleficios por contaminación se enumeran en *Šurpu*, III, lín. 115 ss., y VIII, lín. 31 ss.

(8) R. C. Thompson, *The Devils and Evil Spirits*, vol. I, p. 45, col. VI, lín. 3-21. Otro texto parecido, *ibid.*, I, p. 35 ss., col. IV, lín. 5-20. Cf. W. Schrank, *Babylonische Sühnriten besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser*, Leipzig, 1908, p. 15.

Una vez que ha tomado posesión del hombre, el espíritu malo lleva en adelante una vida común con él. Habita en su misma casa, se sienta con él, duerme en su lecho y le sigue a todas partes. En el exorcismo debe aludirse también a todas estas cosas:

> "Sal de la casa.
> Al hombre, hijo de su dios, no te acerques;
> sobre su silla no te sientes con él,
> en su lecho no te acuestes con él,
> a su terraza no subas con él,
> en su morada no entres con él" (9).

3. Procedimientos mágicos

Si los enemigos del hombre son poderosos, el arte mágico posee el secreto para vencerlos. Ya sabemos que todo depende de la recitación de ciertas fórmulas y de la ejecución de determinadas operaciones, acompañadas de los correspondientes ritos. Para dar una idea al lector sólo hablaremos de los procedimientos más comunes. Como una de las primeras consecuencias de la posesión de un maleficio, sortilegio, enfermedad o demonio consiste en el estado de impureza de aquel que ha sido su víctima, es natural que el exorcismo vaya precedido por un rito purificatorio. Ahora bien, el agua es el elemento purificador por excelencia. No sólo limpia las inmundicias del cuerpo, sino que posee también, como se creía en Babilonia, una virtualidad misteriosa para purificar de las manchas morales. "Este simbolismo diversamente aplicado es la base de todas las operaciones mágicas. La magia es siempre simbólica, o como se suele llamar, simpática" (10). En virtud del simbolismo el agua desliga el maleficio, que desaparece como una mancha. El rito purificatorio puede ser por sí solo un medio eficaz para rechazar los efectos malos que afligen al paciente. Pero no siempre es necesario. Si alguna vez se omite, los otros elementos que entran en la representación del drama mágico no pierden nada

(9) R. C. Thompson, *The Devils and Evil Spirits*, vol. I, p. 147, col. II, lín. 108-113. Otro texto paralelo, *ibid.*, vol. I, p. 67, lín. 50 ss. Cf. W. Schrank, *Babylonische Sühnriten*, p. 16. Más textos de posesión diabólica en *Maqlû*, V, 64 ss.

(10) C. Fossey, *La magie assyrienne*, p. 70.

de su valor. En este caso, la purificación se sustituye por el rito simbólico de la destrucción. El mal que se desea curar, el maleficio que se pretende desligar, el demonio que hay que expulsar, etc., se simbolizan en un objeto determinado como, por ejemplo, una fruta, una legumbre, una cebolla, un dátil, un puñado de grano, un cordón, un vellón de lana, etc.

Estos objetos son pelados, mondados, cortados, desatados o deshilados según sea su naturaleza, y, finalmente, para que la destrucción sea completa, son arrojados al fuego. Los textos son muy numerosos. Bastará aducir algunos pasajes de la quinta-sexta tableta *Šurpu:*

> "Que la maldición, la imprecación, la pena, el tormento; la enfermedad, el dolor, el pecado, el castigo, la transgresión, la culpa; la enfermedad que reside en mi cuerpo, en mi carne, en mis miembros, sean mondados como esta cebolla" (11).
>
> "El mal que atormenta el cuerpo del enfermo, ya sea una maldición de su madre, una maldición de su hermano mayor, una maldición del demonio de la peste que no respeta a nadie y el encantamiento, como la cebolla serán mondados, como el dátil serán cortados, como el paniculo serán arrancados" (12).

En el curso de la operación mágica se explica a veces el valor de la imagen. La encantación muestra claramente el estrecho simbolismo que existe entre el maleficio y el objeto destruído:

> "Encantación. Mis manos están llenas de granos de [*upuntu.*
> Mis manos están llenas de calor, de fiebre, de escalo- [fríos;
> mis manos están llenas de maldiciones, de sortilegios;
> mis manos están llenas de tormentos, de sufrimiento;
> mis manos están llenas de enfermedades, dolores, pe- [cados, faltas, crímenes y transgresiones;
> mis manos están llenas de males morales y físicos;
> mis manos están llenas de encantamientos, imbunches, [sortilegios y maleficios.
> Como son quemados por el fuego estos granos,

(11) *Šurpu,* V/VI, lín. 67-70.
(12) *Šurpu,* V/VI, lín. 40-57.

que el sembrador no sembrará más en el campo,
que no crecerán más en los canales y en los arroyos,
que no echarán sus raíces en el suelo,
de los que no crecerá ningún tallo, que no verán el sol;
así, que no crezca su sortilegio en mi corazón,
que no eche raíces en mi espina dorsal,
que su tallo no toque mi pecho;
que la imprecación, la maldición, el tormento, el sufri-
[miento,
la enfermedad, el dolor, el pecado, la falta, la mala ac-
[ción, la transgresión,
la enfermedad que reside en mi cuerpo, en mi carne,
[en mis miembros,
como estos granos sean quemados!
En este día que Girru quemándolos los abrase;
que él quite la maldición y que yo pueda ver la luz" (13).

Un procedimiento muy frecuente, utilizado sobre todo contra el hechicero y la bruja, consistía en hacer una estatuita o figura pequeña de cera o de otra materia conforme al resultado que se deseaba obtener, y arrojarla al fuego, mientras el paciente multiplicaba las abjuraciones. Un pasaje de la primera tableta *Maqlû,* después de consignar una larga plegaria a los dioses de la noche, continúa con la descripción de la operación mágica:

> "Yo hice una estatuita de mi hechicero y de mi hechicera, de mi mago y de mi bruja, y los he puesto debajo de vosotros; yo expongo mi causa" (14).

Los culpables son presentados al tribunal de los dioses en forma simbólica para recibir el castigo. En otros lugares de estas mismas tabletas el paciente se dirige a los dioses del fuego, Nusku, Girru, Gibil, para que ellos mismos aticen la llama que ha de consumir a los atormentadores.

Dirigiéndose a Nusku dice:

> "Yo, tu servidor, hijo de tal, cuyo dios es tal, cuya diosa es tal, me he vuelto a ti, te he buscado, tengo mis manos elevadas, me he arrodillado: abrasa a mi hechicero y a mi bruja."

(13) *Šurpu,* V/VI, lín. 123-143.
(14) *Maqlû,* I, lín. 15-17.

Más adelante se encomienda a Girru:

"Girru, flamígero, hijo de Anum,
poderoso furibundo entre sus hermanos,
tú, que, como Sin y Samas, juzgas el juicio y decretas [la decisión,
¡quema a mi hechicero y a mi bruja!
Girru, quema a mi hechicero y a mi bruja!
Girru, abrasa a mi hechicero y a mi bruja!
Girru, quémalos!
Girru, abrásalos!
Girru, calcínalos!
Girru, devóralos!
Girru, redúcelos a pavesas!" (15).

4. Magia y religión

Hasta ahora no hemos visto más que una parte de la ciencia mágica, es decir, aquella que recurre a los mismos medios que la hechicería y que de por sí es independiente de la religión. Pero existe otra rama asociada a ésta. Como los dioses habían llevado en la tierra una existencia muy semejante a la de los hombres y se habían encontrado en presencia de los mismos peligros, habiendo sabido superarlos, era natural que el hombre recurriera a ellos para vencer los obstáculos de su propia existencia. La magia asirio-babilónica encontró su mejor apoyo y el aliado más poderoso en la religión. Los dioses del panteón babilónico poseían una sabiduría y un poder inmensamente superiores a los de los hombres. Como seres sapientísimos conocían todos los secretos de la magia y eran dueños de fórmulas conjuratorias de eficacia irresistible. Aún más, la magia tenía origen divino. Como la adivinación era patrimonio de Samas, el dios-sol, y de Adad, el dios del rayo, así la magia era una revelación de Ea y de su hijo Marduk. En las prácticas mágicas Ea utilizaba los servicios de las divinidades del fuego; pero él era por esencia el conjurador supremo de los dioses.

El mago no podía olvidar estas verdades, pues no era más

(15) El primer texto en *Maqlû*, II, lín. 13-15; el segundo, *ibid.*, lín. 92-103.

que el vicario del dios. Toda la eficacia de las fórmulas y de los ritos conjuratorios dependía de la intervención de Ea. El conjuro no se dejaba al arbitrio del sacerdote operador. Este debía invocar y reclamar el auxilio de los dioses. Con oraciones, alabanzas, adulaciones y sacrificios creía que podría conciliar el favor de la divinidad para traer la paz al alma y la salud al cuerpo del paciente que se presentaba en demanda de salud.

La tarea principal de la sabiduría ordenadora, personificada en Marduk, consistía en la expulsión de los demonios de la enfermedad y en el restablecimiento del enfermo al estado normal. Para esto, tan pronto como Marduk tenía conocimiento del estado del enfermo, que siempre es un atormentado por los espíritus malos, se presentaba a su padre Ea y le preguntaba por el remedio adecuado para curar el mal y expulsar al demonio. Se establecía entonces un diálogo entre Ea y Marduk. El padre dice al hijo: "Hijo mío, ¿qué ignoras tú que pueda enseñarte yo? Todo lo que yo sé lo sabes tú también." Ea cede a las instancias del hijo; le consigna plenos poderes sobre los demonios, que al fin son vencidos y expulsados del cuerpo del hombre. Un texto de la serie *Šurpu* reproduce así este diálogo:

> "Encantación. Dimetu ha salido del fondo del mar, la maldición ha descendido del profundo de los cielos. Los aḫḫazu, como la hierba, han cubierto la tierra. En los cuatro puntos del horizonte su resplandor oprime, quema como el fuego; hacen ponerse enfermos a los hombres en sus demoras; causan angustia en sus campos. En las ciudades y campos hacen gemir, hacen gritar a pequeños y grandes; encadenan hombres y mujeres; les llenan de dolores; en los cielos y en la tierra ejercen su furor como una tempestad y se preparan a la caza: allí donde pesa la ira del dios, corren dando grandes gritos. Si encuentran a un hombre contra quien su dios está airado, le cubren como un vestido, se abalanzan sobre él, le llenan de veneno, atan sus manos, encadenan sus pies, atenazan sus costados, le empapan de hiel. Por la imprecación y la maldición su cuerpo ha sido aherrojado y su pecho debilitado por la opresión y la tos. La baba y el espumarajo han llenado su boca; sobre él se han lanzado los tormentos y el dolor; está completamente oprimido. Día y noche anda errante, la enfermedad no le deja reposar. Marduk le ve; va

a buscar a su padre en la casa y le dice: Padre mío, Dimetu ha salido del fondo del mar. Una segunda vez le vuelve a contar la cosa. —Yo no sé lo que le ha sucedido a este hombre, ni cómo podrá curar. Ea responde a su hijo Marduk: —Hijo mío, ¿qué ignoras tú y qué puedo enseñarte yo? Marduk, ¿qué ignoras tú y qué puedo yo añadir a tu ciencia? Todo lo que yo sé lo sabes tú también. Vete, hijo mío, Marduk ...

Que Nikilite, el señor de las criaturas, transmita su cruel enfermedad a la hez de la tierra.

Que Damu, el gran exorcista, vuelva sus pensamientos propicios. Que Gula, la señora que resucita los muertos, le cure tocándole con sus manos sagradas. Y tú, Marduk, señor misericordioso, que llamas a los muertos a la vida, disipa su encantamiento, por tu conjuro que da la vida. Que el hombre, hijo de su dios, sea puro, resplandeciente, brillante, que sea lavado como el vaso de *sikkati,* que sea purificado como el vaso de crema. Confíale a Samas el primero de los dioses; que Samas, el primero de los dioses, le confíe a las manos propicias de su dios para que le salve" (16).

Como se ve por este texto, el conjurador no sólo invoca el auxilio de Marduk, sino tambien el de otros varios dioses. Para obtener un resultado eficaz es necesario movilizar todas las potencias divinas. A veces la súplica se dirige en general a todos los grandes dioses que habitan en el cielo, sin especificar sus nombres ni hacer alusión a sus prerrogativas; pero otras se convierte en una letanía interminable. Todos los dioses del panteón babilónico van desfilando con sus denominaciones propias, sus atributos personales y el poder peculiar que poseen para curar la enfermedad, expulsar el dolor, librar del pecado, anunciar la salud, etc. Un pasaje de la octava tableta *Šurpu* dice:

"Que todos los grandes dioses que habitan en el cielo
[de Anu puedan hoy librarte y salvarte.
Que el tabú, la falta, la culpa, el pecado, la mala ac-
[ción, la transgresión, el tormento;
la desgracia puedan ellos expulsar y alejar.
De la maldición, de la imprecación, de la culpa, del
[pecado,

(16) *Šurpu,* VII, lín. 1-95.

del castigo del dios y de la diosa, del sortilegio, del es-
[pectro, de la hechicería, del maleficio
puedan ellos en el día de hoy desligarte, librarte, sal-
[varte" (17).

La letanía de la cuarta tableta *Šurpu* está concebida en estos términos:

"Que el corazón cerrado de su dios y de su diosa se abra
[de nuevo al tal y tal.
Que su falta le sea perdonada, que en el día de hoy le
[suelten, le libren.
Que la tabla de sus pecados, de sus transgresiones, de
[sus malas acciones, de sus cadenas,
... de sus ataduras sea arrojada al agua.
... ...
Por la sabiduría de vuestro santo nombre que sean
[alejados, cancelados, expulsados
el pecado, la maldición, que para desgracia del hombre
[han sido creados.
Que estén presentes Anu y Anatu, para que expulsen
[la enfermedad.
Que esté presente Bel, el señor de Nippur; que con su
[palabra inviolable le anuncie la salud.
Que esté presente Ea, el señor de la humanidad, cuya
[mano ha creado a los hombres.
Que esté presente Sin, el señor del mes, que rompa sus
[maldiciones.
Que esté presente Samas, el señor del juicio, que can-
[cele el pecado.
Que esté presente Adad, el señor de la visión, que ex-
[pulse la enfermedad.
Que esté presente Suh, el señor del ejército, que arroje
[fuera la epidemia.
Que esté presente Ninurta, señor de las armas, que
[quite la angustia.
Que esté presente Papsukal, señor del cetro, que cure
[la enfermedad.
Que esté presente Marduk, el sabio entre los dioses, el
[que fija los destinos.
Que esté presente Silig-gal-sar, el mago de los grandes
[dioses, cuyo conjuro hace revivir al muerto y reani-
[ma al enfermo.

(17) *Šurpu*, VIII, lín. 61-65.

Que esté presente Nergal, el señor del castigo, en cuya
[presencia los demonios infestan con epidemia los
[más ocultos lugares.
Que esté presente Ningirsu, el señor de los campos, que
[destruya la enfermedad.
Que esté presente Ilbaba, el señor del santuario, que
[expulse la epidemia.
Que esté presente Ennugi, el señor del dique y del canal,
[que refrene al demonio de la enfermedad.
Que esté presente Nusku, el mensajero del templo, del
[orden y del favor, que haga vivir al enfermo.
Que esté presente Gibil, reconciliador del dios irritado
[y de la diosa irritada, que quite el dolor de su cuerpo.
Que esté presente Istar, la soberana de las tierras, que
[interceda por él.
Que esté presente Ninkarrag, la grande médico, que
[expulse el dolor de su cuerpo.
Que esté presente Bau, que ella le libre de su pena" (18).

5. Moral y magia

En la magia babilónica pueden distinguirse, por tanto, dos tendencias: una desligada de la religión, que opera por sus propios medios y recurre a los mismos procedimientos que la hechicería popular para contrarrestar más fácilmente sus ataques, y otra de carácter religioso, apoyada en la religión y en el recurso a los dioses (19). Esta era indiscutiblemente la más eficaz, y desempeñó muy pronto un papel importante en la vida cotidiana de los asirios y babilonios. En las ceremonias cultuales se asociaban los conjuros a la oración, la magia a los sacrificios, la adivinación y la astrología a la determinación de los fenómenos naturales y de los tiempos sagrados.

Esta vasta penetración de la magia en los dominios de la vida cotidiana no pudo menos de tener serias repercusiones en la religión y en la moral. Por una parte, contribuía no poco a la pérdida del temor y reverencia a los dioses, en cuanto que la acción del conjurador no estaba limitada a la súplica del auxilio de las divinidades, sino que se creía poder arrancar a

(18) *Surpu*, IV, lín. 56-87.
(19) Cf. C. Fossey, *La magie assyrienne*. París, 1902, p. 122 ss.

la fuerza el consentimiento o el favor de los dioses por medio del sacrificio, de la adulación o de la fórmula mágica expresada en tono imperativo. Por otra, trascendía también peligrosamente al campo de la ética, provocando paulatinamente la debilitación del sentimiento de la culpa y de la conciencia del pecado, pues se esperaba la remisión por los mismos medios y con idéntica facilidad con que se obtenía la curación de la enfermedad.

Este hecho no puede pasarse por alto en la apreciación del valor de la religión y de la moral babilónicas; pero tampoco debe dársele una importancia excesiva. Porque si es verdad que por una parte la literatura de conjuros demuestra el extraordinario influjo de la magia en la vida de los babilonios, de tal manera que constituye uno de los caracteres dominantes de su religión, por otra, los salmos penitenciales, las oraciones de expiación privada y los himnos a los dioses prueban con no menor claridad que ni las prácticas supersticiosas de los hechiceros, ni las especulaciones interesadas de los magos satisfacían plenamente las aspiraciones de ciertos espíritus más selectos que se refugiaban en una concepción más pura y más espiritual de la moral y de la religión, y no fueron capaces tampoco de borrar de la conciencia popular las nociones del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto. Frente a las operaciones mágicas, los moralistas babilonios recomendaban el sacrificio a los dioses, que es la fuente de bienes para el individuo y "la oración que perdona el pecado". La piedad popular seguía expresándose en fórmulas elevadas, libres de toda influencia mágica, que reflejan a su vez una conciencia despierta al sentimiento de culpabilidad. He aquí, por ejemplo, algunas de estas fórmulas:

> "Yo quiero temer al dios; no quiero tener en mí maldad alguna; los santuarios de vida quiero buscarlos. Deseo caminar siempre ante ti (Marduk) en oración, súplica y fervor" (20).
>
> "Oh señor mío, no eches por tierra a tu siervo. Ha caído en las aguas del abismo; cógele por la mano. El pecado que he hecho, cámbialo en bien. La transgre-

(20) De un himno a Marduk, cf. J. Hehn, *Hymnen und Gebete an Marduk*, en *BA*, V (1906), núm. 21, lín. 12, 13, 27; cf. A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1953, p. 299-300.

sión que he cometido, que el viento se la lleve. Mis grandes maldades, rómpelas como un vestido. Perdona mis pecados y cantaré tus alabanzas" (21).

"Porque eres clemente, busco tu divinidad. Porque eres misericordioso, deseo ir a ti. Porque eres benigno, contemplo tu rostro. Porque eres compasivo, me presento ante ti. Mírame benignamente, oye mis clamores. Cancela mis pecados, borra mis transgresiones. Quiero anunciar tu grandeza y servirte humildemente" (22).

La serenidad y elevación religiosa de estos textos corresponden a las máximas relevantes de los autores sapienciales que inculcaban el "temor sincero de los dioses", "la solicitud del corazón en el servicio divino", "no hacer nada malo al adversario", "devolver siempre bien por mal", "dar de comer al hambriento, de beber al sediento y socorrer al menesteroso", "hablar bien de todos y nunca calumniar", etc.; y esta conducta debía ser observada, porque es del agrado de los dioses (23). El contraste entre las exóticas invenciones de la magia y las luminosas enseñanzas de los sabios y moralistas no puede ser más grande y constituye a la vez un motivo de alegría, al ver que los esfuerzos combinados de los magos y hechiceros no fueron capaces de ahogar el sentimiento religioso y la conciencia de responsabilidad personal.

---

(21) Del salmo a todos los dioses, cf. *ANET*, p. 392, lín. 54-58, 63.

(22) De un himno a Nergal, cf. H. ZIMMERN, *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl* (*Der alte Orient*, VII, 3). Leipzig, 1905, p. 19, lín. 15-19. 21, 24; cf. A. FALKENSTEIN-W. VON SODEN, *o. c.*, p. 314.

(23) Véase lo que dijimos en el parágrafo «Moral y vida», comentando la tableta sapiencial de donde están tomados esos pasajes.

BIBLIOGRAFIA

ABREVIATURAS MAS FRECUENTES

ANET = Véase J. B. Pritchard.
AOB = Altorientalische Bibliothek.
BA = Beiträge zur Assyriologie.
BBR = H. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babyl. Religion.
JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society.
KARI = E. Ebeling, Keilschrifttexte aus Assur relig. Inhalts.
KB = Keilinschriftliche Bibliothek.
Maqlû = K. L. Tallqvist, Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû.
MVAG = Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft.
NF = Neue Folge.
OECT = Oxford Editions of Cuneiform Texts.
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung.
PSBA = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.
Šurpu = H. Zimmern, Die Beschwörungstafeln Šurpu. Cf. BBR.
VAB = Vorderasiatische Bibliothek.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZDMG = Zeitschr. der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

FUENTES

Böhl, F. M. Th., *Der babylonische Fürstenspiegel* (*MVAG*, X, 3), Leipzig, 1937.

Böllenrücher, J., *Gebete und Hymnen an Nergal*, Leipzig, 1904.

Combe, E., *Histoire du culte de Sin en Babylonie et en Assyrie*, París, 1908.

Craig, J. A., *Assyrian and Babylonian Religious Texts*, Leipzig, I, 1895; II, 1897.

Dhorme, P., *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, París, 1907.

EBELING, E., *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, I, Leipzig, 1915.
— *Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion (MVAG*, XXIII, 1; XXIII, 2), Leipzig, 1918.
— *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlín, 1931.
— *Die akkadische Gebetsserie "Handerhebung"*, Berlín, 1953.
FALKENSTEIN, A., *Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung*, Leipzig, 1931.
FALKENSTEIN, A.—VON SODEN, W., *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1953.
GRESSMANN, H., *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, 2.ª ed., Leipzig, 1926.
HAUPT, P., *Akkadische und sumerische Keilschrifttexte*, Leipzig, 1881-1882.
HEHN, J., *Hymnen und Gebete an Marduk (BA*, V, pp. 279-400), Leipzig, 1906.
JENSEN, P., *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen (KB*, VI, 1), Berlín, 1900.
— *Texte zur assyrisch-babylonischen Religion (KB*, VI, 2), Berlín, 1915.
KING, L. W., *Babylonian Magic and Sorcery*, Londres, 1896.
KRAUS, F. R., "Ein Sittenkanon in Omenform" *(ZA*, 43 (1936), página 77 ss.
KUNSTMANN, W. G., *Die babylonische Gebetsbeschwörung* (Leipziger Semitische Studien, NF, II), Leipzig, 1932.
LANDSBERGER, B., *Babylonisch-Assyrische Texte* (en E. LEHMANN-H. HAAS, *Textbuch zur Religionsgeschichte*, 2 Auflage), Leipzig, 1922.
LANGDON, S., *Sumerian and Babylonian Psalms*, París, 1909.
— *Die neubabylonischen Königsinschriften*, Leipzig, 1912.
LANGDON, S., "Babylonian Wisdom", en *Babyloniaca*, VII (1923), 129 ss.
— *Babylonian Penitential Psalms (OECT*, VI), París, 1927.
LUTZ, G., *Selected Sumerian and Babylonian Texts*, Philadelphia, 1919.
MARTIN, F., *Textes religieux assyriens et babyloniens*, París, I, 1900, II, 1903.
MEEK, Th. J., *Cuneiform Bilingual Hymns, Prayers and Penitential Psalms* (*BA*, X, 1), Leipzig, 1913.
MEIER, G., *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*, Berlín, 1937.
MEISSNER, B., *Die babylonisch-assyrische Literatur*, Wildpark-Potsdam, 1928.

MYHRMAN, D. W., *Babylonian Hymns and Prayers*, Philadelphia, 1911.
NÖTSCHER, F., *Ellil in Sumer und Akkad*, Hannover, 1927.
PERRY, E. G., *Hymnen und Gebete an Sin* (Leipziger Semitische Studien, II, 4), Leipzig, 1907.
PINCKERT, J., *Hymnen und Gebete an Nebo* (Leipziger Semitische Studien, III, 4), Leipzig, 1920.
PRITCHARD, J. B., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 2.ª ed., New Jersey, 1955.
RAWLINSON, H., *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, Londres, I-IV, 1875 ss.
REINER, E., *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations* (Archiv für Orientforschung, 11), Graz, 1958.
SCHOLLMEYER, A., *Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš*, Paderborn, 1912.
TALLQVIST, K. L., *Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû*, Leipzig, 1895.
— *Akkadische Götterepitheta*, Helsingfors, 1938.
— *Der assyrische Gott*, Helsingfors, 1932.
THOMPSON, R. C., *The Devils and evil Spirits of Babylonia*, 2 vols. Londres, 1902-1903.
THUREAU-DANGIN, F., *Rituels accadiens*, París, 1921.
UNGNAD, A., *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, Jena, 1921.
WEBER, W., *Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern und Assyrern*, Leipzig, 1906.
ZIMMERN, H., *Babylonische Busspsalmen*, Leipzig, 1885.
— *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion. Die Beschwörung Shurpu-Ritual Tafeln für Wahrsager, Beschwörer und Sänger*, Leipzig, 1901.
— *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl*, en *Der alte Orient*, VII, 3, Leipzig, 1905.
— *Babylonische Hymnen und Gebete, Zweite Auswahl*, en *Der alte Orient*, XIII, 1, Leipzig, 1911.

ESTUDIOS

CASPARI, W., "Die Religion in den assyrisch-babylonischen Busspsalmen" *(Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, VII, 4), Gütersloh, 1903, pp. 413-498.
CASTELLINO, G., *Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele*, Turín, 1940.
CONTENAU, G., *La magie chez les Assyriens et les Babyloniens*, París, 1947.
— *La vie quotidienne à Babylonie et en Assyrie*, París, 1950.
— *La civilisation d'Assur et de Babylonie*, París, 1951.

DAVID, E., *Les dieux et le destin en Babylonie*, París, 1949.
DHORME, P., *La religion assyro-babylonienne*, París, 1910.
— *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (Col. "Maná", 1, II), París, 2.ª ed., 1949.
EDELKOORT, A. H., *Het zondebesef in de babylonische Boetepsalmen*, Utrecht, 1918.
ENGNELL, I., *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala, 1943.
FOSSEY, C., *La magie assyrienne*, París, 1902.
FRANK, C., *Studien zur babylonischen Religion*, Strassburg, 1911.
— *Lamastu, Pazuzu und andere Dämonen. Ein Beiträg zur babylonisch-assyrischen Dämonologie (MVAG*, XIV, 2), Leipzig, 1941.
FRANKFORT, H., *Kingship and the Gods*, Chicago, 1948.
FRANKFORT, H., y varios, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, 1946.
FURLANI, G., *La religione babilonese-assira*, Bolonia, I, 1928; II, 1929 (Storia delle Religioni a cura de R. Pettazzoni, vols. VI y IX).
— "Sulle liste babilonesi dei peccati" (*Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, Serie VI, vol. VI, Roma, 1930, pp. 118-146).
— "Il sacrificio nella religione dei semiti di Babilonia e Assiria" (*Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, serie VI, vol. V, fasc. III, Roma, 1931).
GADD, C. J., *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, Londres, 1948.
HEHN, J., *Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung*, Leipzig, 1903.
— *Die biblische und die babylonische Gottesidee*, Leipzig, 1913.
HOOK, S. H., *Babylonian and Assyrian Religion*, Londres, 1953.
JASTROW, M., *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, Giessen, I, 1905; II, 1912.
JEAN, Ch.-F., *Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens*, Piacenza-París, 1925.
— *La religion sumérienne*, París, 1931.
— *La Bible et les récits babyloniens*, París, 1933.
— *Le Milieu Biblique avant Jésus-Christ*, vol. III, *Les idées religieuses et morales*, París, 1936.
KÖBERLE, J., *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum*, München, 1905, pp. 9-28.
KRAMER, S. N., *Sumerian Mythology*, Philadelphia, 1944.
— *From the Tablets of Sumer*, Indian Hills, 1956.
— "Sumerian Theology and Ethics", en *The Harvard Theological Review*, 49 (1956), 45-62.

— "Man and his God". A Sumerian Variation on the "Job" Motif", en *Supplements to Vetus Testamentum,* vol. III, Leiden, 1955, pp. 170-182.

LABAT, R., *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne,* París, 1939.

LAGRANGE, J.-M., *Études sur les religions sémitiques,* 2.ª ed., París, 1905.

LANGDON, S., "Sin" (Babylonian), en *Encyclopedia of Religions and Ethics,* vol. XI (1920), 531-533.

MEISSNER, B., *Babylonien und Assyrien,* Heidelberg, I, 1920; II, 1925.

MERCER, S. A. B., *Religious and Moral Ideas in Babylonia and Assyria,* Milwaukee, 1919.

MORGENSTERN, J., *The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion* (*MVAG,* X, 3), Berlín, 1905, pp. 74-232.

PAFFRATH, T., *Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften,* Paderborn, 1913.

PETTAZZONI, R., *La confessione dei peccati,* parte II, vol. II, páginas 69-123 (Storia delle Religioni a cura di R. Pettazzoni, vol. XI), Bolonia, 1935.

SCHRADER, E., *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 3.ª ed., por H. ZIMMERN y H. WINCKLER, Berlín, 1902.

SCHRANK, W., *Babylonische Sühnriten besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser,* Leipzig, 1908.

SMITH, M., "The Common Theology of the Ancient Near East", en *Journal of Biblical Literatur and Exegesis,* LXXI, part. III (1952), 136-147.

SEEGER, H., *Die Triebkräfte des religiösen Lebens in Israel und Babylon,* Tübingen, 1923.

SLABY, J., "Sünde und Sündenstrafe sowie deren Nachlass im alten Babylonien und Assyrien", en *Biblische Zeitschrift,* 8 (1910), 236-247; 339-350.

STAMM, J. J., *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel,* Zürich, 1946.

VAN DIJK, J. J. A., *La sagesse Suméro-accadienne,* Leiden, 1953.

VAN SELMS, A., *De babylonische termini voor zonde,* Wageningen, 1933.

VON SODEN, W., "Religion und Sittlichkeit nach den Anschauungen der Babylonier" (*ZDMG, NF,* 14 (1935), 143-169.

WIDENGREN, G., *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents,* Uppsala, 1936.

DICCIONARIOS

BEZOLD, C.-GÖTZE, A., *Babylonisch-Assyrisches Glossar*, Heidelberg, 1926.

DELITZSCH, F., *Assyrisch-Deutsches Handwörterbuch*, Leipzig, 1896.

KÖHLER, L.-BAUMGARTNER, W., *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden, 1953.

ZORELL, F., *Lexicon hebraicum et aramicum Veteris Testamenti*, Roma, 1940 ss.

INDICES

INDICE DE PALABRAS ACADICAS Y HEBREAS

Los números remiten a las páginas; los exponentes, a las notas (a = acádico, h = hebreo).

akâlu (a) 17.
'anan (h) 19.
anântu (a) 19.
annu (a) 18 19 20 21 26.
anṣillu (a) 18.
anzillu (a) 17 18 26.
'aran (h) 20.
arnu (a) 18 20.
asakku (a) 18 26.

bêl arni (a) 18.
bêl ḥîṭi (a) 21.
bêl nêmeqi (a) 52 131 151.

câ'eb (h) 17.

dumu (a) 97.

edû (a) 112.
egû (a) 22 26.
ekû (a) 22.
ennit (a) 23.
epêšu (a) 17.

ḥanah (h) 20[15].
ḥaṭa' (h) 20.
ḥaṭû (a) 20 21 26.
ḥîṭâti (a) 21.
ḥiṭîtu (a) 21.
ḥiṭṭu (a) 21.
ḥošeq (h) 18.

ikkibu (a) 16 17 18 26.

kubbusu (a) 17.

ludlul (a) 52 131 151.

ma'aqeh (h) 22.
mâmît (a) 17 18.
maqlû (a) 186.

nêmêqi (a) 52 131 151.

'anah (h) 20[15]
'aqah (h) 22.
'awal (h) 20[15].
'awelah (h) 20[15].
'awel (h) 23[32].
'awôn (h) 20[15].
'ûq (h) 22.

qalal (h) 22 23.
qalâlu (a) 22.

qillatu (a) 23 23[29].
qullulu (a) 22 26.

salû (a) 23 26.
sillatu (a) 23 23[32].
sullu (a) 23.

ṣalal (h) 12 23[32].

šal (h) 23.
šêrtu (a) 23 24 26 38 116.
šêrti (a) 23.
šo'ar (h) 24.
šurpu (a) 186.

yada' (h) 112.
yaga' (h) 22.

zalal (h) 18 23[38].

INDICE ONOMASTICO

Los números remiten a las páginas; los exponentes, a las notas. No entran en este índice los autores citados en la bibliografía.

Adad 130 192 195.
Afrodites 62 72.
Aḥḥazu 139 140.
Albright (W. F.) 37^{25} 77^{50} 113^{44}.
Alû 139.
Anatu 195.
Anu 33 34 135 192 194 195.
Anunnaki 33 45 56 60 126.
Araru 135.
Asakku 139.
Asarhadon 123.
Asurbanipal 14 40 45 117 130 144.
Asurnasirpal 144 145.
Assur 40.
Assuritu 40.

Bau 196.
Barton (G. A.) 32^{13} 123^{15}.
Barucq (A.) 82^{3}.
Bel 195.
Belit 72^{37}.
Bernini (G.) 106^{31} 107^{32}.
Breasted (J. H.) 81^{1}.
Budge (E. A. W.) 130^{30}.
Brunnow(R. E.) $145^{10\ 11}$.

Caspari (W.) 85^{9} 101^{26}.
Castellino (G.) 9 9^{4} 75^{46} 78^{62} 83^{5} 85^{9}.
Cheil (V.) 41^{38}.
Chiera (E.) 175.
Contenau (G.) 186^{2}.
Craig (J. A.) 73^{40}.

Damu 194.
Delitzsch (F.) 17^{4} 18^{5} 19^{13} 21^{19} 22 22^{24} 23^{32} 24^{35}.
Dhorme P. (E.) 12^{12} 14^{13} 19^{13} 20^{17} 21^{19} 21^{22} 23^{29} 24^{34} 24^{40} 30^{5} 32^{14} 35^{22} 38^{34} 42^{41} 49^{15} 65 73^{38} 73^{39} 77 113^{45} 123^{14} 146^{6} 171^{88} 181^{117} 183^{126}.
Dimetu 193 194.
Driver (S. R.) 181^{117}.

Ea 31 92 192 193 194 195.
Ebeling (E.) 36^{24} 46^{4} 50^{16} 66^{29} 67^{30} 85^{9} 94^{16} 112^{41} 146^{12}.
Edelkoort (A. H.) 30 30^{5} 31 32 50^{17} 110 $110^{37\ 37a}$.
Enki 34.
Enlil 33 36.
Ennugi 196.
Erman (A.) 81^{3}.
Etimmu 139.

Falkenstein (A.) 36^{24} 45^{2} 50^{16} 84^{9} 89^{11} 90^{12} 92^{14} 96^{19} $104^{27\ 28}$ 109^{35} 117^{4} $118^{5\ 6}$ 124^{17} 128^{25} 134^{35}

139[44] 144[8] 145[11] 186[1] 197[20] 198[22].
Fossey (C.) 75[45] 77[51] 78[52] 136[38] 138[43] 139[44] 140[48] 188[7] 189[10] 196[22].
Frank (C.) 56[23].
Furlani (G.) 12[12] 21[21] 42[41] 47[7] 47[8 10] 48[11] 48[12 14].

Gallu 139.
Gese (H.) 141[1] 158[45] 172[90 91] 175[99] 178[111].
Gibil 41 191 196.
Gilgames 31 31[9] 32 47[5] 61[25] 73 126[20] 129.
Girru 191 192.
Gray (G. B.) 181[117].
Gressmann (H.) 84[9] 146[12].
Gula 194.

Hammurabi 33 34 35 74 74[45].
Haupt (P.) 61[25] 129[28].
Hehn (J.) 12[12] 19[13] 20[17] 21[22] 22[25] 24[38 40] 25[41] 84[9] 89[11] 109[36] 111[39] 117[4] 124[17] 197[20].
Herodoto 62 72 72[35] 73.

Igigi 34.
Ilbaba 196.
Ilu 139.
Isin 33.
Istar 31 73 84 84[8] 121 138 144 145 196.

Jean (Ch.-F.) 12[12] 18[9] 104[28] 144[7].
Jensen (P.) 17[2, 4] 18 24[34] 24[35] 38[33] 61[25] 111[39].
Job 96 142 143 146 152 178 181 182 183.
Junker (H.) 82[4].

Kaupel (H.) 29[4].
King (L. W.) 40[37] 41[39] 61[25] 85[9] 90[12] 111[39] 121[9] 124[17] 129[29].
Köberle (J.) 77[49] 107[32].
Kramer (S. N.) 12[12] 34[18] 35[19] 96[20 21] 175 176[103] 179[113].

Labartu 137 156.
Labasu 139.
Labat (R.) 48[13].
Lagrange (J.-M.) 28 28[1] 31 38[32] 142[3].
Landsberger (B.) 48[13] 158[47] 163 163[65] 164.
Langdon (S.) 45[1] 48[13] 67[31] 69[32] 83[7] 85[9] 90[13] 94[15] 95[17] 100[23] 108[33] 133[33] 151[24] 156[38].
Lipit-Istar 32 33 35.
Lucas (San) 63.
Lugalsaggisi 123.
Lusseau (H.) 183[127].

Macmillan (K. D.) 67[31].
Mami 160 167.
Marcos (San) 63.
Marduk 25 30 34 38 46 84 87 88 89 91 93 94 96 102 103 106 109 114 117 119 120 131 148 155 156 157 158 179 192 193 194 195 197.
Maystre (Ch.) 81[2].
Meier (G.) 186[3].
Meissner (B.) 74[43 44] 123[13] 126[19a] 126[20] 127[23] 137[39] 138[43] 139[45] 146[12] 186[1 2].
Morgenstern (J.) 10[8] 11 12 29 42 133[34].
Mowinkel (S.) 137[40].
Mullo-Weir (C. J.) 124[16].
Mylitta 72 72[37].

Nabonides 73 123.
Nabu 88 129.
Namtaru 139.
Nanse 34, 51.
Naru 167.

Nergal 73 84 88 89 102 103 104 106 114 196.
Nikilite 194.
Ningirsu 32 35 123 196.
Ninib 41.
Ninkarrag 196.
Ninlil 95.
Ninurta 66 172[90] 195.
Nisaba 123.
Nougayrol (J.) 171 172[90] 179[115] 180[116] 183[124].
Nusku 191 196.

Osiris 81.

Pablo (San) 63.
Papsukal 195.
Pazuzu 140.
Pedersen (J.) 128[24].
Perry (E. G.) 84[9].
Pettazzoni (R.) 42[41].
Pfeiffer (R. H.) 146[12].
Pritchard (J. B.) 85[9].

Reiner (E.) 55[22] 60[84].
Rolla (A.) 97[22].
Rost (P.) 123[13].

Samas 30 33 51[16] 60 68 69 70 71 102 106 124 147 192 194 195.
Sarpanit 157.
Schmökel (H.) 178[111].
Schneider (N.) 47[8].
Schollmeier (E. A.) 84[9].
Schrader (E.) 17[3] 20[16].
Schrank (W.) 29[4] 134[36] 188[8] 189[9].
Seeger (H.) 9 9[1].
Sethe (K.) 81[1].
Sibziana 40 61[26].
Silig-gal-sar 195.
Sin 73 123 192 195.
Slaby (J.) 12[12] 38[31] 77[60] 104[86].

Spiegel (J.) 82[4].
Stamm (J. J.) 141[1] 150[23] 158[46] 171[88].
Steinmann (J.) 141[1] 181[117].
Strassmaier (J. N.) 19[13].
Streck (M.) 118[6] 144[8].
Suh 195.
Sutcliffe (E. E.) 141[1] 150[23] 158[48] 171[88].

Tallqvist (K. L.) 74[41] 186[3].
Tammuz 73.
Tasmet 88 129.
Thompson (R. C.) 56[23] 130[31] 136[38] 139[44] 139[45] 140[46] 188[7] 188[8 9].
Thureau - Dangin (F.) 46[4] 47[6] 47[7 8 9] 48[12].
Tiamat 25 38.

Ungnad (A.) 84[9].
Urukagina 31 32 35 123 144.
Utu 33.
Utukku 139.

Vandier (J.) 82[4].
Van Dijk (J. J. A.) 172[90] 175.
Van Selms (A.) 9[5] 16[1] 17[4] 18[5 10] 19[14] 20[17 18] 21[19 23] 22[24 27] 23[28 30 31] 24[36] 26[42] 75[46] 116 122[11].
Vogt (E.) 97[22] 98[22a].
Von Soden (W.) 12[12] 31[8] 35[20 21 22] 37[30] 45[2] 50[16] 75[47] 84[9] 89[11] 90[12] 92[14] 96[19] 102[26] 104[27 28] 109[36] 117[4] 118[6 6] 124[17] 128[27] 134[36] 139[44] 144[8] 145[11] 197[20] 198[22].

Weber (J.) 37[28].
Widengren (G.) 12[12] 36[23] 83[6] 85[9] 101[24] 112[42 43] 122[12].
Williams (R. J.) 141[1] 175[99].

Yahweh 105 106 107 124 125.

Zehnpfund (R.) 100^{23}.
Zimmern (H.) 17^{4} 18^{5} 19^{13} 20^{15} ^{16} ^{18} 22^{25} 24^{34} 37^{25} 38^{35} 39^{36} 46^{4} 47^{10} 51^{20} 54^{21} 55^{22} 60^{24} 84^{8} ^{9} 87^{10} 90^{13} 92^{14} 95^{17} 104^{27} 109^{34} 117^{2} ^{3} 118^{6} 119^{7} 120^{8} 134^{36} 146^{12} 187^{4} 198^{22}.
Zorell (F.) 17^{3} 18^{8} 23^{32}.
Zulummar 167.

INDICE GENERAL

Al lector ... 5

Introducción ... 7

Cap. I.—Terminología babilónica del pecado ... 15

Cap. II.—Religión y pecado ... 27
1. Los dioses babilónicos ... 28
2. El pecado ... 35

Cap. III.—El orden moral ... 43
1. Moral y culto ... 44
2. Moral y vida ... 57
3. Juicio sobre la moral babilónica ... 75

Cap. IV.—La conciencia del pecado ... 80
1. Sentimiento de culpabilidad ... 81
2. Origen y valor de la conciencia del pecado ... 98
3. El pecado «desconocido» ... 108

Cap. V.—Consecuencias del pecado ... 115
1. La culpa ... 116
2. El castigo ... 121
3. La enfermedad ... 127
4. La posesión diabólica ... 135

Cap. VI.—La justicia de los dioses y el dolor del inocente ... 141
1. El problema del dolor del justo ... 141
2. Diálogo entre señor y siervo ... 146
3. Monólogo del «justo paciente» ... 151
4. Diálogo sobre la miseria de la vida humana ... 158
5. Relato-lamentación de un justo atribulado ... 171
6. El «Job sumérico» ... 175

Cap. VII.—Magia, religión y moral ... 184
1. La magia en Babilonia ... 184
2. Finalidad de la magia ... 186
3. Procedimientos mágicos ... 189
4. Magia y religión ... 192
5. Moral y magia ... 196

Bibliografía ... 199

Indices ... 205

Indice de palabras acádicas y hebreas ... 206

Indice Onomástico ... 208

Indice General ... 212

DATE DUE

[redacted]			
[redacted]			
[redacted]			
GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

BL1625 .S6G21
Los dioses y el pecado en Babilonia
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00037 0728